48

DELEUZE: VIOLENTAR EL PENSAMIENTO

JOSE LUIS PARDO

EDITORIAL CINCEL

SERIE
HISTORIA DE LA FILOSOFIA

48
DELEUZE: VIOLENTAR EL PENSAMIENTO

JOSE LUIS PARDO
Doctor en Filosofía

EDITORIAL
CINCEL

© 1990. José Luis Pardo
EDITORIAL CINCEL, S.A.
Martín de los Heros, 57. 28008 Madrid
ISBN: 84-7046-476-0
Depósito legal: M. 6.687-1990

© 1.992 Editorial Cincel Kapelusz
Impreso por Lito Camargo Ltda
Impreso en Colombia- Printed in Colombia

Indice

Introducción 7

Cuadro cronológico 10

1. Mas allá de la historia de la filosofía 13

1.1. El ser y el sujeto 16
1.2. La teoría de lo que hacemos 20
1.2.1. La impresión 24

2. De la impresión al pliegue 29

2.1. La segunda síntesis 31
2.2. El tiempo puro 35
2.3. Convergencias/Divergencias 38
2.4. Devenires 41
2.5. Del pliegue a la expresión 43
2.5.1. El despliegue 46
2.5.2. El eterno retorno de lo otro 50

3. El pensamiento sin imagen 57

3.1. Las raíces de la representación 58
3.2. Historia de la representación 60

3.2.1. La repetición y la diferencia sin concepto 64
3.2.2. El concepto como repetición sin diferencia 69
3.2.3. Contra el sentido común 75
3.2.4. La diferencia como concepto sin repetición 80
3.2.5. La diferencia como repetición sin concepto 84

4. Cuerpos y proposiciones 92
4.1. Las tres dimensiones del lenguaje 94
4.2. El tiempo y lo incorporal 98
4.3. Del predicado al verbo 101
4.4. Incompatibilidades a-lógicas 104
4.5. Estructura, serie y acontecimiento 107

5. La política de la diferencia 113
5.1. Un inconsciente a-psicológico 118
5.1.1. El deseo y lo social 122
5.2. El aparato perverso de la represión 127
5.3. El significante y el terror 130
5.4. Descodificación y abstracción 133
5.5. Inversión del psicoanálisis 135

6. Hacia la teoría de la individuación 138
6.1. ¿Es preciso encontrarse a sí mismo? 142
6.2. Afectos y moléculas 147
6.3. Dilemas semióticos 152
6.4. Territorio y desterritorialización 156
6.5. Motivos, personajes, cosmos 162
6.6. La superficie 164

Apéndice 167
1. Texto comentado 168
2. Textos y guiones para su análisis 172

Glosario 178

Bibliografía 185

Introducción

Para decepción y disuasión anticipada de todos sus comentadores, Deleuze ha dejado escrito que nadie habla mejor de la obra de un filósofo que el filósofo mismo. En el caso presente, es bien posible que los ojos de Deleuze tolerasen mal algunas de las afirmaciones que se emplean para "explicar" su pensamiento, allí donde sólo su voz parece tener el poder de enseñar lo inenseñable; es, quizá, el tributo por disertar sobre autores —en todos los sentidos del término— *vivos*.

En los textos de Deleuze se puede aprender cómo el rigor en la exégesis y la audacia en el ejercicio de un pensamiento libre de las constricciones de las burocracias intelectuales entreteje de tal modo las ideas propias con las ajenas que, en cierto momento, la distinción es apenas posible. Asimismo, y a lo largo de años, quien esto suscribe ha confundido su propio pensamiento con el de Deleuze, a quien debe —aunque esto constituya un magro homenaje, acaso una indirecta descalificación— su intimidad con la filosofía y en cuyo interior se hallaba agradablemente perdido; el presente trabajo —que, por eso, no puede satisfacerle— le ha obligado, por tanto, a arrostrar la dificultad suplementaria de tener que desprenderse, separarse y despedirse del pensamiento de Deleuze tras una larga travesía sin encuentros (se trata, pues, de un "Gilles Deleu-

ze tal y como yo lo imagino"). Esperamos haber librado al lector de los irrelevantes avatares de esa travesía, pero no podemos ahorrarle *su* propia travesía.

Pues lo principal, sin duda alguna, son los problemas de Deleuze, los problemas de su pensamiento —un pensamiento que entraña enormes dificultades *objetivas*—, que no son susceptibles de ser resumidos en unas pocas páginas.

Como ocurre siempre en esta disciplina, nadie puede librar al que se interesa en ella de lo que constituye su más indubitable corazón: el pensar. Conocer a un pensador es siempre pensar con él, recorrer sus laberintos, exasperarse ante sus dificultades. El propósito de la obra de Deleuze es iniciar una *variación* en el ejercicio del pensamiento, introducir una diferencia en la práctica de la filosofía, tanto en su contenido como en sus formas de expresión. El ha indicado que:

> *Se acerca el día en que apenas será ya posible escribir libros de filosofía como desde hace tanto tiempo se acostumbra a hacer... La búsqueda de nuevos medios de expresión filosófica fue inaugurada por Nietzsche, y ha de ser continuada en nuestros días en conexión con la renovación de otras artes, el cine o el teatro por ejemplo.*

Jugando con el título de la obra a la que pertenecen estas frases, diremos que nuestro libro aspira solamente a *repetir esa diferencia*, a invocar el tipo de desviación en el ejercicio del pensamiento en que consiste la propuesta teórica de Deleuze.

Y esto no puede hacerse sin advertir en dónde radica el núcleo de todas las dificultades que encierra la filosofía cuyas líneas maestras intentaremos exponer en lo que sigue: se trata de pensar las fuerzas que determinan al pensamiento y, por tanto, de pensar en el límite del pensamiento, de hacer pensable también ese límite. No se creerá que, con ello, el discurso filosófico aspira simplemente a ampliar el territorio de su jurisdicción para extender el imperio del concepto a un ámbito del que estuvo otrora ausente; al contrario, esa "extensión" cambia por completo la faz del concepto y subvierte la imagen tradicional de la representación filosófica. Nuestras dificultades para comprender a Deleuze son, en definitiva, nuestras di-

ficultades para abandonar esa imagen y pensar de otra manera.

El grueso de nuestra exposición se ocupa, en primer lugar, de las obras monográficas de Deleuze; después, de esos dos grandes trabajos que son *Lógica del Sentido* y *Diferencia y Repetición*; y, finalmente, de los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* de los que es co-autor Félix Guattari. El lector encontrará las abreviaturas por las que citamos las obras de Deleuze listadas en la bibliografía, al final del texto.

Cuadro cronológico

DATOS BIBLIOGRAFICOS

1925.—Nace GILLES DELEUZE.
FREUD: *La negación.*

1927.—HEIDEGGER: *El ser y el tiempo.*

1931-35.—PEIRCE: *Collected papers.*

1940.—RUSSELL: *Investigación sobre significado y verdad.*

1943.—HJELMSLEV: *Prolegómenos a una teoría del lenguaje.*

1945.—MERLEAU-PONTY: *Fenomenología de la percepción.*

1946.—SARTRE: *El ser y la nada.*

1948.—GILSON: *El ser y la esencia.*

1953.—**Empirismo y subjetividad**
WITTGENSTEIN: *Investigaciones filosóficas.*
HYPPOLITE: *Lógica y existencia.*

1957.—CHOMSKY: *Estructuras sintácticas.*
BARTHES: *Mitologías.*

1960.—MERLEAU-PONTY: *Signos.*
QUINE: *Palabra y objeto.*
SARTRE: *Crítica de la razón dialéctica.*
GADAMER: *Verdad y método.*

1961.—LEVI-SSTRAUSS: *Antropología estructural.*
HEIDEGGER: *Nietzsche.*
LÉVINAS: *Totalidad e infinito.*

1962.—**Nietzsche y la filosofía.**
AUBENQUE: *El problema del ser en Aristóteles.*
LÉVI-STRAUSS: *El pensamiento salvaje.*

1963.—**La filosofía crítica de Kant.**
FOUCAULT: *Nacimiento de la clínica.*

1964.—**Marcel Proust y los signos.**
BARTHES: *Elementos de semiología.*
LACAN: *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis.*
MERLEAU-PONTY: *Lo visible y lo invisible.*

CHOMSKY: *Aspectos de la teoría de la sintaxis.*
RICOEUR: *De la interpretación.*

1966.—**El bergsonismo.**
FOUCAULT: *Las palabras y las cosas.*
LACAN: *Escritos.*
STRAWSON: *Los límites del sentido.*

1967.—**Presentación de Sacher-Masoch.**
DERRIDA: *De la gramatología.*
La escritura y la diferencia.
BARTHES: *Sistema de la moda.*

1968.—**Spinoza y el problema de la expresión.**
HABERMAS: *Conocimiento e interés.*
GUEROULT: *Spinoza, I.*
BAUDRILLARD: *Sistema de los objetos.*

1969.—**Diferencia y repetición**
Lógica del sentido.
FOUCAULT: *La arqueología del saber.*
KLOSSOWSKI: *Nietzsche y el círculo vicioso.*
KRISTEVA: *Semiotiké.*
SEARLE: *Actos de habla.*
SERRES: *Hermes-I.*

1970.—**Spinoza.**
FOUCAULT: *Theatrum philophicum.*
ROSSET: *Lógica de lo peor.*

1971.—LYOTARD: *Discurso, figura.*

1972.—**El antiedipo.**
GUATTARI: *Psicoanálisis y transversalidad.*
DUCROT: *Decir y no decir.*
DERRIDA: *Márgenes de la filosofía.*
BAUDRILLARD: *Crítica de la economía política del signo.*
APEL: *Transformación de la filosofía.*

1973.—HABERMAS: *Problemas de legitimación.*
LYOTARD: *Derivas.*
Dispositivos pulsionales.
ROSSET: *La antinaturaleza.*

1974.—Lyotard: Economía libidinal.
LÉVINAS: *Autrement qu'être.*

1975.—**Kafka.**
FOUCAULT: *Vigilar y castigar.*
LACAN: *Seminaire, I.*
Aún.

1976.—**Rizoma.**

Cuadro cronológico *(continuación)*

DATOS BIBLIOGRAFICOS	
FOUCAULT: *La voluntad de saber.*	*1984.*—LYOTARD: *La diferencia.*
1977.—**Diálogos.**	FOUCAULT: *L'usage des plaisirs.*
GUATTARI: *La revolución molecular.*	*Le souci de soi.*
ROSSET: *Lo real.*	*1985.*—**La imagen-tiempo.**
1979.—**Superposiciones.**	VATTIMO: *El fin de la modernidad.*
GUATTARI: *El inconsciente maquínico.*	*1986.*—**Foucault.**
CASTEL: *La sociedad psiquiátrica avanzada.*	GUATTARI: *Los años de invierno.*
LYOTARD: *La condición post-moderna.*	*1988.*—**Pericles y Verdi.**
RORTY: *La filosofía y el espejo de la naturaleza.*	**El Pliegue.**
LÉVINAS: *El tiempo y el otro.*	
1980.—**Mil mesetas.**	
CLASTRES: *Antropología política.*	
VATTIMO: *Las aventuras de la diferencia.*	
1981.—**Lógica de la sensación.**	
HABERMAS: *Teoría de la acción comunicativa.*	
1983.—**La imagen-movimiento.**	
VATTIMO ET ALIA: *El pensamiento débil.*	

1

Más allá de la historia de la filosofía

Hay un devenir-filósofo que no tiene nada que ver con la historia de la filosofía, y que pasa más bien por aquellos que la historia de la filosofía no puede clasificar... La historia de la filosofía siempre ha sido un agente del poder en la filosofía, e incluso en el pensamiento... Se ha constituido históricamente una imagen del pensamiento, llamada filosofía, que impide completamente pensar... Creo que lo que en cualquier caso me proponía era describir cierto ejercicio del pensamiento, ya en un autor, ya por mí mismo, en la medida en que se opone a la imagen tradicional que la filosofía ha proyectado de sí misma y erigido en el pensamiento para someterle e impedirle funcionar.

(*D*, pp. 8-23)

En su propio recuento biográfico, Deleuze relata la alternativa que se le ofreció en su juventud para penetrar en la filosofía: o bien comenzar por la actualidad, pero la actualidad era la fenomenología, y la fenomenología era la nueva escolástica

("peor que la medieval"), el comentario de textos, las discusiones de ortodoxia y heterodoxia Husserl-Heidegger-Sartre, o bien comenzar por la historia de la filosofía, que fue finalmente la vía elegida. Por eso, el lector encontrará, en las páginas que siguen, múltiples referencias a autores clásicos como Spinoza, Bergson, Kant, Platón, Nietzsche o Hume; en algún momento, puede surgir la pregunta ¿estos nombres son "sinónimos" de Deleuze? ¿Es él quien habla por su bocas? ¿Se trata del verdadero Spinoza o del Spinoza de Deleuze (y lo mismo para todos los demás)? Klossowski se hacía una pregunta similar en la introducción a su libro sobre Nietzsche dedicado a Deleuze, y la dirimía con una hipótesis provocadora: "supongamos —decía— que hemos escrito un estudio *falso*". Supongamos, pues, por nuestra parte, que Deleuze ha inventado o falsificado a Spinoza, Nietzsche o Hume, convirtiéndolos en personajes de su propio libreto (y hagámoslo así no porque haya alguna razón para sospecharlo —más bien es todo lo contrario—, sino para evitar de entrada todas esas infructuosas cuestiones de ortodoxia y escolástica de las que el propio Deleuze intenta huir). En filosofía, el único criterio de verificabilidad de una interpretación remite a los textos; pero los textos mismos remiten a una interpretación fuera de la cual permanecen mudos. Así que, en el marco de un respeto minucioso por los textos, que nunca falta en Deleuze, sólo puede apelarse a un "criterio de falsabilidad": una interpretación es aceptable si y sólo si de ella se derivan consecuencias importantes, interesantes y novedosas para la cuestión que plantea o, para decirlo con la hermosa y rigurosa fórmula con la que Foucault define el trabajo intelectual, si es capaz de *marcar una diferencia* o desplazar una frontera en un campo de saber o pensamiento.

Eso que se llama "el verdadero Hume" o "el verdadero Kant" no son más que imágenes dominantes del pensamiento custodiadas por una policía noológica denominada "Historia de la Filosofía". Ella está regida por constricciones de orden sistemático-clasificatorio y de orden genético-evolutivo. Clasificatorias, porque se obliga a ubicar a los pensadores en escuelas; genéticas, porque nos fuerza a pensar cada filosofía como una superación de las precedentes y un germen de sus sucesoras, en una línea de progreso infinito desde el balbuceo presocrático.

Pero a esta imagen del pensamiento se puede oponer otra:

Deleuze no esconde su debilidad por una afirmación del artista Bacon: "cada pintor resume a su manera la historia de la pintura..." (*BLS*, Cap. XIV); por nuestra parte, podemos decir: cada pensador resume a su manera la historia del pensamiento, *es* un resumen de esa historia (el peligro está en confundir cualquiera de esos resúmenes con *la* historia de *la* filosofía, en pensar que hay *una* Historia de la Filosofía). Esa simple imagen ya nos libera de la teleología idealista que convierte a cada filosofía en causa final de todas sus antecedentes.

> *Nos parece que la historia de la filosofía debe representar un papel bastante análogo al de un collage en pintura. La historia de la filosofía es la reproducción de la filosofía misma.*
>
> (*DR*, p. 4)

Así, pensar es, entre otras cosas, recorrer ese mapa de la historia del pensamiento en diferentes niveles de *resumen* (Cfr., *infra*.). Pero se puede ir más lejos en la misma dirección: cada pensador, cada filosofía original, *es un intento de escapar a la Historia de la Filosofía, de deshacer la Historia de la Filosofía y de deshacerse de ella*, que siempre está en trance de "recuperarlo". Entonces, la geografía sistemática-evolutiva de la Historia de la Filosofía tiene su opuesto en la cartografía que la recorre intempestiva e indisciplinadamente para dibujar, por ejemplo, líneas que conectan lo que aquella supone ser la forma más feroz del irracionalismo (Nietzsche) con el racionalismo en su grado más absoluto (Spinoza), o a este último con el que sería su más encarnizado enemigo natural, el empirismo radicalizado (Hume). De ese modo, tal cartografía es un conjunto de trazos de descomposición de la imagen totalitaria del pensamiento constituida por la historia evolucionista, teleológica y grandilocuente que afirma tranquilamente que la filosofía no tiene historia, por ser un impulso "intrínseco" del ser humano el instinto de conocimiento y la voluntad de verdad referidas al ser de lo que hay.

En un artículo a todas luces modélico, y escrito como homenaje a J. Hyppolite, maestro común de Deleuze y Foucault, este último señalaba en forma metódica los caracteres que oponen la Historia platónico-hegeliana como rememoración sistemática de las grandezas a la genealogía nietzscheana co-

mo investigación meticulosa de las vías por las cuales el ser o el sujeto penetraron en la historia, y de cuyas huellas la Historia de la Filosofía no es sino la borradura interesada y altisonante que convierte la invención en descubrimiento y hace de las modestas verdades gigantescas epopeyas.

> *Se trata de hacer de la historia una contramemoria y, como consecuencia, desplegar en ella una forma completamente distinta del tiempo.*
>
> (M. FOUCAULT, *Nietzsche, la Genealogía, la Historia*)

Es posible una genealogía del Ser y del Sujeto, de todo aquello que se pretende sin procedencia ni dinastía —una genealogía que se opone no sólo a la "historia de la filosofía", sino también a la historia del ser.

Así, cuando Deleuze comienza por la historia de la filosofía, ello significa que comienza por deshacer la historia de la filosofía (¿hay acaso otro modo de empezar a pensar?); y sus monografías son estrategias para esa deconstrucción genealógica. Las monografías dejan entonces de ser ese pequeño ejercicio sin importancia por el que un nuevo nombre intenta afianzarse en el escalafón bien vigilado de la Academia, esa deuda con la tradición que todo funcionario ha de pagar para sentirse algún día con derecho a hablar en nombre propio, y se convierten en movimientos sistemáticos de subversión de la imagen del pensamiento, batallas locales y parciales en las que se intenta arrancar a las redes de la Historia de la Filosofía fragmentos cada vez más amplios e importantes del pensamiento.

1.1. El Ser y el Sujeto

La Historia de la Filosofía nos enseña que la filosofía es pensar acerca del fundamento y pensar fundamentador. Y nos enseña, también, que el fundamento ha conocido en Occidente dos grandes nombres: el Ser y el Sujeto. La progresiva disolución de la metafísica del ser, desde el final de la Edad Media (y la magistral deconstrucción que de ella hicieron los forjadores de la modernidad), traslada el lugar del fundamento del ser

al sujeto: es como si ambos se encontrasen en relaciones de oscurecimiento mutuo, de modo que la destrucción del primero fuera necesariamente la aparición del segundo. Desde entonces, la filosofía intenta pensar el Sujeto como fundamento, y el pensar fundamentador busca el modo de asentar en ese Sujeto el ser, el saber y el hacer.

Cuando el ejercicio del pensamiento se convierte en esa cartografía que subvierte la historia de la filosofía, las líneas que la atraviesan son líneas de de-fundamentación que conducen a lo impensado. Hacer la genealogía del ser, mostrar, por tanto, que hay algo antes del ser ("el Exterior") donde pueden rastrearse las condiciones de su aparición, como emprender la deconstrucción de la subjetividad, es decir, refutar la inveterada tesis de que el sujeto y su representación se sitúan como punto de partida, origen y fundamento, y abrir en su detrimento un escenario pre-subjetivo que está aún por pensar, son tareas que, al insistir en el modo en que están construidos los fundamentos (políticos, epistemológicos, ontológicos) de la modernidad, permiten también comprender las condiciones que serían precisas para salir de ella: es por eso que podemos aproximar términos como "genealogía" y "deconstrucción" (tan devaluado y poco deleuziano este último).

Nietzsche primero, y, tras sus huellas (aunque con un acento completamente distinto), Heidegger, se han esforzado reiteradamente en indicar que la "subjetividad" como fundamento (explícito o implícito) está menos ausente de las filosofías premodernas de lo que la historia épica de la filosofía acostumbra a hacernos creer. Así pues, trabajar en la de-construcción de la subjetividad (o, lo que es lo mismo, en la genealogía del ser) es un modo de arrojar una nueva luz sobre los problemas —precisamente— "fundamentales" de nuestro tiempo: al iluminar el campo pre-subjetivo y pre-individual en el que se fabrican los individuos y se invisten como sujetos, la crítica de la representación permite pensar las fuerzas que determinan al pensamiento y ofrecer a las cuestiones más cruciales un nuevo marco en el que replantearse.

La subjetividad atraviesa hoy un momento tan crítico como el sufrido por la *Substancia* a partir del siglo XIV. Y el territorio de la filosofía se distribuye entre quienes aspiran a una reconstrucción de la subjetividad (los herederos de Husserl y los metamarxismos, pero también parte de los post-heideggeria-

nos y de las filosofías del lenguaje) y quienes laboran en su deconstrucción. En esta última línea, nadie ha ido tan lejos y con consecuencias tan fructíferas e importantes, en la segunda mitad de nuestro siglo, como los programas emprendidos desde los años sesenta, respectivamente, por Foucault y por Deleuze (por ello quizá, cada uno se ha revelado el más lúcido intérprete del otro). El primero ha llevado a cabo una deconstrucción radical de la subjetividad desplazando la historia "filosófica" de las ideas hacia su exterior, hacia sus condiciones históricas de construcción, y ha abierto, desde la arqueología del saber hasta la microfísica del poder, el enorme e inexplorado campo de un poder-saber anónimo que da razón de los enunciados y de los cuerpos, y de sus sorprendentes conexiones. Deleuze, por su parte, ha puesto en claro que en el interior mismo de la historia de la filosofía estaban presentes esas líneas de fuerza que se sustraen a su lógica escolástica-totalitaria, y que el imperio de la subjetividad estaba minado por sus propias condiciones de posibilidad, inclinando al pensamiento hacia las vías que hacen pensable el ser fuera de sus pretendidos fundamentos, en ese territorio a-subjetivo y pre-individual.

En ambos casos, lo que aparece tras la destrucción de la subjetividad, lo que se trasluce a través de la crítica de la representación, no es el ser cuya presencia se haría manifiesta al dejar de obstaculizarla la perniciosa y constante mirada del Sujeto interiorizada en las cosas, sino la diferencia, el ser como diferencia, o, si se prefiere, un ser que no es sino que difiere en y de sí mismo. Así pues, y para volver a nuestra pregunta inicial, tendríamos que decir que Deleuze, en efecto, falsifica o inventa a Spinoza, a Leibniz o a Lucrecio, en el sentido de que los Spinoza, Leibniz o Lucrecio que vemos aparecer en sus monografías no son los autores que figuran bajo ese nombre en la historia *standard* de la filosofía sino otros, para cuya comprensión hemos de perder toda nuestra memoria metafísica y todos los prejuicios acerca de las escuelas y su presunta oposición.

Cada filosofía nace como un esfuerzo por pensar un determinado problema, un pensamiento que se ha mantenido hasta entonces, si no impensable, sí al menos impensado (pero si no ha sido pensado es porque algo lo hacía impensable). Su rigor, por tanto, tendrá que ver con el éxito o el fracaso de esa tarea ingente y desmesurada que consiste en hacer pensable lo im-

pensado. El problema propio de la filosofía de Deleuze es, sin duda, el problema de la diferencia. Y, siendo la subjetividad lo que precisamente hace impensable tal problema, es preciso acometer su deconstrucción para acceder a tal pensamiento. Pero decimos deliberadamente "el problema" y no "el concepto" de diferencia, pues ese parece ser justamente el cariz de la cuestión: que la metafísica occidental ha tenido múltiples y sonoras resistencias para reducir "el problema de la diferencia" al espacio de la representación: lo que queda, tras la destrucción de la subjetividad, es un problema, el mapa problemático de la diferencia cuya propia geografía está por hacer. Es este un tipo de pensamiento que encuentra en Nietzsche su antecedente propio y que, en ese preciso sentido, conduce hoy casi exclusivamente a Deleuze, como ha señalado F. LARUELLE (1987). Ya lo hemos advertido: la construcción de un *pensamiento de la diferencia* absolutamente libre de toda subordinación a la identidad (o a sus ahijadas la analogía, la oposición o la semejanza) comporta una relectura productiva de la historia de la metafísica.

La obra de Deleuze se ordena, en principio, en una serie de monografías sobre autores clásicos de la filosofía (Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza, Lucrecio, Leibniz) y otra sobre autores de terrenos en apariencia extraños a ella (Proust, Sacher-Masoch, Bene, Bacon, Kafka, Klossowski o Tournier). Pero el nombre de cada uno de esos autores, sustraído a la lógica mayoritaria de la filosofía, traza el camino de un "pensamiento menor" (Cfr. *KLM* y *MM*) e identifica una zona bien definida dentro del campo problemático de la diferencia, del mapa de la pre-subjetividad. Es el mismo mapa que, dibujado ya de modo "global" y complejo, encontramos en obras sistemáticas como *Diferencia y Repetición* o *Lógica del Sentido*.

Con todo, la resonancia alcanzada por la obra de Deleuze a partir de los años 70 se debe, en buena parte, al inicio en tales fechas de una colaboración con P. F. Guattari que ha dado oportunidad para establecer, a partir de la temática filosófica de base a la que acabamos de referirnos, una imbricación en su circunstancia histórico-política que queda plasmada en los dos volúmenes de *Capitalismo y Esquizofrenia* y que proporciona un ejemplo, quizá único, de cómo el pensamiento puede trascender el umbral de lo estrictamente académico para insertarse en el centro mismo de los problemas más candentes y urgentes

que hoy nos preocupan, sin perder —en ese proceso de "mundanización"— un ápice de su espesor y de su rigor filosófico. Es, con total probabilidad, la impronta de Nietzsche la que una vez más se refleja en ello.

Deleuze ha escrito en más de una ocasión que el valor de una filosofía se mide por lo que puede hacerse con ella; no se trata, claro está, del criterio empirista o pragmatista en sentido utilitario; con esa fórmula se alude a la eficacia de un pensamiento para ayudarnos a abandonar el espacio de la representación, para ayudarnos a pensar, lo que sólo puede significar: cambiar el significado de pensar, *penser autrement* (Cfr. *F*). Si esto es o no posible, deseable o necesario, y en qué medida contribuya a ello el propio trabajo de Deleuze, es algo que el lector debe averiguar por sí mismo en contacto con su materia viva.Nosotros nos disponemos a penetrar en ella por el lado, primero, de sus monografías, y recordamos que han de ser leídas como intentos de sustraer regiones enteras del pensamiento a las exigencias de la historia de la filosofía. En ellas, descubriremos los tres momentos esenciales de la deconstrucción de la subjetividad —*impresión, pliegue* y *expresión*— y comenzaremos a familiarizarnos con ese campo problemático de la diferencia que surge de ahí. Entretanto, debemos disuadir a quien lo intente de toda pretensión de clasificar al propio Deleuze (¿post-estructuralismo? ¿neo-nietzscheanismo? ¿post-modernidad? ¿empirismo trascendental? ¿pragmática?): su filosofía es, sin duda, *crítica*.

> [*Pero la crítica no consiste en justificar, sino en sentir de otra manera: otra sensibilidad.*
>
> (*NF*, p. 134)]

1.2. La teoría de lo que hacemos

El trabajo de Deleuze sobre Hume se cerraba con esta declaración programática:

> *La filosofía debe constituirse como la teoría de lo que hacemos, no como la teoría de lo que es. Lo que hacemos tiene sus principios, y al Ser nunca se lo puede captar sino como el objeto de una relación sintética con los principios mismos de lo que hacemos.*
>
> (*ES*, p. 148)

Para esclarecer el contenido de esta declaración y, sobre todo, para explicitar el significado de la fórmula "la teoría de lo que hacemos", es preciso remitirse al lugar particular que ocupa la filosofía del empirismo británico —que Hume lleva a su forma superior— en ese mapa de la problemática de la diferencia al que hemos aludido anteriormente.

Esos movimientos que groseramente llamamos *racionalismo* y *empirismo* aparecen, entre otras razones, como intentos de solventar la enorme crisis producida en la filosofía tras el ocaso de la escolástica medieval. Sumariamente, esta crisis puede describirse del modo siguiente: la síntesis sistemática de la filosofía medieval se había llevado a cabo sobre la base de la noción de *substancia*, que presidía la ontología y que pretendía traducir la lejana *ousía* aristotélica. Así las cosas, la substancia había de ser suficiente para respetar el viejo postulado de la unidad del ser y al mismo tiempo dar cuenta, por una parte, de las diferencias inherentes a la multiplicidad de los entes, y, por otra, de la distancia —infinita pero no infranqueable— que separa a los entes del Ente Supremo (Dios). La metafísica medieval se obligaba, entonces, a considerar una substancia en sentido propio y superior, a la que todo ente debería estar vinculado, haciendo aparecer como atributos, propiedades o, en cualquier caso, "derivaciones" de esa substancia a cualquier otra cosa que en el mundo pudiera nombrarse. La crisis de la escolástica se ha descrito a menudo como una descomposición progresiva de ese esquema lógico y ontológico: la "unidad del ser" explota en una colección desordenada e indefinida de "atributos" (elementos de percepción y conocimiento del mundo) en relación de exterioridad con respecto a una substancia ahora desconocida y cuya trabazón interna deshacen. Es lo dado, la *experiencia*.

El programa racionalista consistió en devolver un sentido al término "substancia", haciendo de todas esas "percepciones" liberadas del riguroso corsé escolástico las representaciones de un sujeto (es decir, una vez más, los atributos de una substancia) de conocimiento, de acuerdo con el "principio de identidad": no puede haber dos substancias con los mismos atributos ni dos seres con el mismo concepto. De este modo, la colección de elementos sin trabazón ni substrato volvía a reunirse en torno al centro nuclear de una substancia con la que ahora podía identificarse plenamente. Las percepciones recupera-

ron así un orden objetivo de relaciones. El empirismo constituye una solución radicalmente distinta para el mismo problema: en lugar de considerar las substancias como un núcleo de percepciones (Leibniz) o de inclinarse hacia el monismo (Spinoza); en lugar de decretar su inexistencia (Berkeley) o su incognoscibilidad (Locke), Hume se atiene a la definición que circulaba en el cartesianismo (substancia: lo que puede existir separadamente) y hace de cada una de esas "percepciones", no ya el atributo de una substancia, el predicado de un sujeto, sino una substancia en sí misma, de acuerdo con el *principio de diferencia:* "todo lo separable es distinguible, y todo lo distinguible es diferente" (*ES*, p. 94): "todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas" (*ibíd.*, 24).

Se dice con razón que la filosofía de Descartes *parte* del Sujeto, y ese es justamente el problema: al colocar al *subjectum* en el punto de partida, y al convertir las representaciones del *ego* especulativo en criterio de verdad, se da ya constituido aquello cuya génesis se trataba precisamente de explicar: la aparición del sujeto, de la subjetividad, en medio de esa colección ilimitada de accidentes que es lo dado en la experiencia. Por eso, Hume retrocede a un momento "anterior": cuando las percepciones aún no se han reunido en torno a un sujeto para constituirse en representaciones *de su* pensamiento, cuando aún no pueden comprenderse como predicados ordenados según su generalidad, como ideas jerarquizadas por su claridad y distinción, sino que permanecen aisladas e inconexas (o, lo que es lo mismo, conectadas sólo al azar) como existencias —substancias— exteriores y distintas. Y es por ello por lo que Hume puede plantear la pregunta que interesa a Deleuze: ¿Cómo, a partir de lo dado, puede constituirse un sujeto?

> *¿Pero qué es lo dado? Es, nos dice Hume, el flujo de lo sensible, una colección de impresiones e imágenes, un conjunto de percepciones. Es el conjunto de lo que aparece, el ser igual a la apariencia; es el movimiento, el cambio, sin identidad ni ley. Se hablará de imaginación, de espíritu, designando por ello, no una facultad, no un principio de organización, sino un conjunto como ese, una colección como esa.*
>
> (*ES*)

Ahí parecería que nos encontramos con una estéril disyuntiva: o bien nos enfrentamos a términos dispersos entre los que es imposible establecer relación alguna (*A, B*), o bien nos damos ya de entrada la conciencia-sujeto que unifica ambos términos relacionándolos en su representación (*A es B*), sin saber nada acerca de cómo se ha constituido. Conocemos la respuesta de Hume a este problema: no hay ningún orden objetivo, ninguna relación *necesaria* entre los términos, porque las relaciones entre las percepciones no dependen de las percepciones mismas (cada una de las cuales es una "substancia" distinta) sino del sujeto. Sin embargo, al hablar así, parecería que de nuevo tomamos lo que había que explicar (la subjetividad) como principio de explicación: las relaciones no expresarían ninguna propiedad intrínseca de los términos-percepciones, sino tan sólo los hábitos que la fuerza de la costumbre ha impreso en el sujeto. Y, no obstante, ya es digna de ser tenida en cuenta la nada discreta revolución que el empirismo introduce en este punto, al eliminar la dualidad esencia/apariencia, al hacer coincidir el aparecer (la percepción, la imagen) con el ser (la substancia).

Pero no es este el punto que Deleuze deseaba subrayar en la filosofía de Hume: sería erróneo decir que son los hábitos *del* sujeto quienes instituyen relaciones entre los términos-percepciones; es más bien al contrario: *son los hábitos quienes instituyen al sujeto*, quienes configuran en lo dado una subjetividad. No es que tengamos hábitos o que los hayamos contraído, es más bien que los hábitos nos tienen, nos sostienen en la experiencia como flujo de lo sensible, son ellos quienes nos contraen, quienes facilitan y producen la contracción que nosotros *somos*. "un animal se forma un ojo determinando a las excitaciones luminosas dispersas y difusas a reproducirse en una superficie privilegiada de su cuerpo. El ojo liga la luz, es él mismo una luz ligada" (*DR*, p. 128)... "En otras palabras, el ojo está en las cosas, en las propias imágenes luminosas en sí mismas" (*C-1*, p. 89).

Y no podemos ni siquiera invocar el organismo como productor de estas síntesis, de estas contracciones que constituyen al sujeto en la experiencia.

> *Las impresiones sensibles se definían por un mecanismo y remitían al cuerpo como al procedimiento de*

ese mecanismo; pero lo que hay que evitar, ahora y siempre, es asignarle de antemano al organismo una organización que ha de llegarle solamente cuando el sujeto mismo llegue al espíritu... Por sí mismo, en sí mismo, un órgano es sólo una colección de impresiones.

(*ES*)

Una colección de impresiones *contraídas*. Incluso decir que "somos hábitos" es insuficiente si no se añade que "somos agua, tierra, luz y aire contraídos, no sólo antes de reconocerlos o representarlos, sino antes de sentirlos. Todo organismo es, en sus elementos receptivos, pero también en sus vísceras, una suma de contracciones, retenciones y esperas" (*DR*, p. 99). Se abre así ante nuestros ojos un mundo del todo insospechado —el único que merecería la calificación estricta de "mundo sensible"—, que no está habitado por sujetos ni siquiera por individuos: sus pobladores son singularidades a-subjetivas y pre-individuales.

1.2.1. La impresión

Lo que ante todo es preciso retener de esta argumentación es que el ámbito en que se manifiestan los términos-percepciones, las imágenes-substancia, es un espacio radicalmente distinto de aquel otro (la subjetividad como caja de resonancia) en el que se establecen relaciones entre esos términos: los términos y las relaciones se producen en espacios del todo diferentes. No en vano, en *ES*, Deleuze situaba el rasgo distintivo de todo pensamiento empirista en la aceptación del postulado humeano: "las relaciones son *siempre* exteriores a sus términos" (Cfr. pp. 117 y ss.). Y, podríamos añadir, *anteriores* al sujeto. Las relaciones son aquel escenario constituido por lo dado en el acto mismo en el que se supera y se trasciende como Experiencia para convertirse en Hábito; se sitúan en el punto en el que los objetos ya no son puros miembros dispersos en un campo indeterminado, en un punto en el que las percepciones se hallan en estado de contracción, pero cuando esta síntesis no ha devenido aún síntesis activa de la conciencia, sino que permanece como síntesis pasiva del inconsciente. "Esos

mil hábitos que nos componen —esas contracciones, contemplaciones, pretensiones, satisfacciones, fatigas, presentes variables— forman pues el dominio de base de las síntesis pasivas" (*DR*, p. 107).

En el espacio de los términos (lo dado, la Experiencia) se produce un fenómeno (sea la secuencia: A, B) que se repite con cierta periodicidad (A, B... A, B...A, B): esa frecuencia define un *medio* (luminoso, acústico, etc.). La relación tiene lugar en otro espacio: aquel en el que, dado A, aparece una tendencia a esperar que B se produzca; esa tendencia (que es a la vez retención de A y protensión de B) señala una auténtica *impresión*, un lugar en el que ha quedado impresa la acción de la experiencia, una pasión, una tensión que rebasa la experiencia (pues de lo dado nada se sigue sino lo dado, es decir, del hecho de que A se produzca no se sigue que B haya de continuar, pues A y B son percepciones perfectamente distintas e inconexas), una subjetividad larvaria, que está antes que el sujeto (como sujeto de representaciones) y antes incluso que el organismo.

> *Más allá del organismo, pero también como límite del cuerpo vivido, hay aquello que Artaud descubrió y nombró: cuerpo sin órganos (...) El cuerpo sin órganos se opone no tanto a los órganos como a esa organización de los órganos que se llama organismo. Es un cuerpo intenso, intensivo, lo recorre una onda que traza en él niveles o umbrales según las variaciones de su amplitud. El cuerpo no tiene órganos, sino umbrales o niveles... La sensación es vibración... Una onda de amplitud variable recorre el cuerpo sin órganos; traza en él zonas y niveles según las variaciones de su amplitud.*
>
> (*BLS*, pp. 33-4)

Así pues, es esencial distinguir entre los *medios*, definidos por la repetición periódica de un fenómeno (A, B...), y cuyos términos no pueden estar efectivamente ligados ("No supone nada más, y nada la antecede. No implica sujeto alguno del que sea la afección, ninguna substancia de la que sea modificación, el modo", *ES*, p. 94), y los *ritmos*, espacio intensivo, superficie sensible o cuerpo sin órganos en donde la repetición

causa sus efectos haciendo aparecer una *diferencia* de nivel que produce la sensación, que inscribe en la sensibilidad la impronta de una experiencia que se supera a sí misma haciéndose esperar en un futuro o quedando retenida en el pasado, al mismo tiempo como premonición y como huella. (Cfr. *MP*, pp. 384-6). Lo que no es sino un modo de vindicar la tesis de Hume según la cual la repetición no cambia nada en el objeto que se repite, pero cambia algo (produce una diferencia) en el espíritu que la contempla. Lo que produce es, nada menos, el advenimiento de la subjetividad.

En este sentido, trabajar en *la teoría de lo que hacemos* es, ante todo, comenzar por la teoría de *lo que nos hace*, aquellos principios (según Hume, los principios de asociación de ideas y los principios de la pasión) según los cuales el espíritu, que no es de entrada sino esa misma colección de impresiones dispersas que denominamos "lo dado", deviene sujeto, queda sujetado (*ES*, *passim*.).

La representación no puede sino falsear y deformar desde su origen este punto de vista; la representación es la *acción* de un sujeto consciente y cognoscente que realiza síntesis, que dice "A es B", "A es causa de B", "siempre y necesariamente S es P". Pero la consciencia como productora de síntesis activas no puede nacer si no es sobre el olvido y el desconocimiento de aquellas síntesis pasivas bajo cuyos efectos el sujeto mismo se configura. En otras palabras, las representaciones de una conciencia están objetivamente impedidas para presentar las relaciones entre los términos-percepciones, pues en un juicio del tipo "El gato está sobre la alfombra" todo se centra en la síntesis de dos objetos (sujeto y predicado), desconociendo que ellos mismos son contracciones de percepciones que quedan disimuladas en la representación; y, sobre todo, la atención se nuclearíza en torno a las pretendidas substancias (el sustantivo que funciona como sujeto en la proposición), dejando de lado el ámbito de las relaciones que les son exteriores (el mundo del "estar sobre" es un mundo sin gatos ni alfombras, el mundo pre-individual de las singularidades a-subjetivas). Tanto más cuando el pretendido conocimiento envuelto en esa representación aspira a fundamentar en ella —como razón— las propias relaciones entre los términos, convirtiendo el "estar sobre la alfombra" en un predicado analítico que forma parte de la identidad del sujeto del enunciado. Y, de ese

modo, el conocimiento deviene producto de un sujeto, de una mente-substancia *(res cogitans)* que lo piensa y realiza, dejando en la sombra todo ese subsuelo de contracciones, retenciones y esperas que *hacen* al sujeto y que, también, y al menos como ego especulativo, le deshacen al pensarlas. Eso es lo que la representación tiene necesariamente que olvidar para producirse como tal, todo aquello de lo que no puede dar cuenta la razón, *porque es lo que da cuenta de la razón:*

> *Para que haya un problema de la razón, un problema relativo a su dominio, es menester que haya un dominio que escape a la razón y la ponga en cuestión.*
>
> (*ES*, p. 25)

Tal dominio es, obviamente, la práctica: pues el espíritu sólo deviene sujetado, subjetividad, en y para la práctica, y sólo para ella lo dado rebasa la experiencia mediante los principios del hábito y la pasión que hacen al sujeto bajo su impronta. La subjetividad se produce merced a la afectividad (lo que explica que inventemos reglas sociales e instituciones civiles, y que tengamos creencias especulativas), pero la afectividad misma es una cuestión de circunstancias (*ES*, pp. 113-140): las circunstancias son las variables históricas, políticas, económicas, etc., que explican que inventemos precisamente *estas* reglas e instituciones y poseamos precisamente *estas* creencias. "En Hume encontramos las ideas, después las relaciones entre esas ideas, que pueden variar sin que las ideas cambien, y finalmente las circunstancias, acciones y pasiones, que hacen variar esas relaciones". (*D*, p. 70).

> *Esta es la filosofía que ha perdido el racionalismo. La filosofía de Hume es una crítica aguda de la representación. Hume no hace una crítica de las relaciones, sino una crítica de las representaciones, justamente porque estas no pueden dar cuenta de las relaciones.*
>
> (*ES*, p. 22)

El empirismo, al subrayar la mutua exterioridad de las relaciones y los términos, nos da la posibilidad de percibir el advenimiento de la subjetividad en un terreno propiamente ha-

blando pre-subjetivo y pre-objetivo: nos permite comprenderla como un entrecruzamiento y un pliegue, como la impronta de unos principios que rigen las relaciones de las singularidades en la experiencia y nos abren el dominio de ese "mundo sensible" de las síntesis pasivas donde se gestan los mil hábitos larvarios que nos hacen y hacen lo que hacemos. Desde luego que ahí se plantea la posibilidad de una pregunta: "¿Cómo deshacernos á y de nosotros mismos?" (*C-1*, p. 97). Pero también nos permite el acceso a un dominio mal iluminado al que la representación filosófica más tradicional se ha negado sistemáticamente el paso: el mundo del "y" y del "entre", y no ya el del "es" y el "ser"; pensar a partir de ese nuevo dominio es ya un modo de caracterizar el *penser autrement* que, según Deleuze, define el ejercicio de la filosofía. (*D*, pp. 70 y ss). Jean-Luc Godard, el artista que, según Deleuze (*C-2*, p. 244), ha dado a la cinematografía los poderes de la novela, definía justamente una de sus películas *(Sauve qui peut)* situando la acción mediante líneas de velocidad, constituyendo los lugares como resultado diferencial de sus distancias: "algún lugar *entre* París y Lyon, *entre* Lausana y Ginebra, *entre* Frankfurt y Zurich. Los lugares no son nombrados, salvo por los encuentros de los protagonistas", esto es, salvo por los entrecruzamientos y las distancias entre esas líneas a las que no preexisten: son las singularidades efectuadas por sus encuentros. Deleuze y Guattari definían de modo parecido su trabajo en *Capitalismo y Esquizofrenia:*

> *El esquizo-análisis no se efectúa sobre elementos ni sobre conjuntos, sobre sujetos, relaciones o estructuras. Sólo se efectúa sobre lineamientos que atraviesan tanto a los grupos como a los individuos.*
>
> (*MP*, p. 249)

2

De la impresión al pliegue

El empirismo, pues, sirve a Deleuze para descubrir esa "sopa presubjetiva" en la que se constituye el sujeto, el ámbito de las síntesis pasivas y contracciones-hábitos que configuran una sensación. Penetramos así en un orden en el cual la materia-substancia queda reducida a un flujo de imágenes en relación perpetua de exterioridad, sin fondo ni espesor, sin ninguna sustancialidad que, tras la imagen, le sirva de substrato (las imágenes mismas forman el substrato); y en el cual el "espíritu" —sujeto no es sino una imaginación que absorbe y conecta ciertas imágenes como hábitos, según un triple movimiento: *primero*, las imágenes mismas sin ojo alguno por el que ser vistas, sin órgano que las contraiga como hábitos de ese cuerpo intensivo de la sensibilidad; *después*, en un registro por completo diferente, capaz de ritmar las imágenes, una percepción se produce: de esa colección indeterminada de imágenes, algunas son seleccionadas (como ya sabemos, la selección es *para* la práctica y *según* las circunstancias) y condensadas en un hábito que las retiene y espera su repetición, que recibe (conservándola) su impronta y al mismo tiempo las proyecta, las reflexiona hacia el futuro. Pero, *finalmente*, al tener lugar ese pliegue de la materia-imagen, aparece una afección, un in-

tervalo, una diferencia: efectivamente, cuando hablamos de contracción de impresiones, no podemos olvidar que lo contraído, lo condensado, lo sintetizado y, en suma, *lo sentido*, es una diferencia entre (al menos) dos impresiones, pues la sensación sólo se produce merced a una diferencia. (Cfr. *BLS* y *K*).

> *¿Qués es, en efecto, una sensación? Es la operación de contraer, en una superficie receptiva, trillones de vibraciones.*
>
> (*B*. p. 72)

El hábito se engendra, pues, en una *impresión:* lo dado se imprime en una superficie sensible en la que rebasa su propio darse: es albergado y esperado, deviene sensible y sentido, presencia y presente. Ese pliegue o contracción (síntesis de impresiones pasadas que se recuerdan y de impresiones futuras que se esperan) puede definirse como la opacidad o interioridad necesaria para frenar el tránsito o flujo ilimitado de la materia-imagen, la envolvencia o profundidad que refleja las imágenes como diferencia entre pasado y futuro condensados, pero también como una detención o una escansión: el "lapso" que transcurre desde que la imagen incide en la cara exterior del pliegue hasta que, plegada, es emitida (reflejada) de nuevo hacia el exterior. Ese lapso es forzosamente imperceptible, porque es aquello que presupone y posibilita toda percepción: de ahí la paradoja de que aquello que justamente no podría sino ser sentido (la afección) no puede serlo o, al menos, y hablando con mayor propiedad, no puede nunca entrar en la representación como "lo sensible" (Cfr. *DR*., "síntesis asimétrica de lo sensible").

El epicureísmo, bajo la pluma de Lucrecio, había identificado ya ese lapso impensable e imperceptible: el *incertum tempus* en el que se produce la imprevisible desviación del átomo con respecto a su trayectoria de caída rectilínea y vertical *(clinamen)*. En un hermoso escrito consagrado a *De rerum natura* (*LS*., Apéndice I), Deleuze nos recordaba que esa desviación del átomo que constituye el plano de inclinación merced al cual existe algo y no más bien nada, se produce, según Epicuro y Lucrecio, "en un tiempo más pequeño que el mínimo de tiempo continuo pensable" (*ibíd*., p. 349), mientras la *imagen*, que garantiza la percepción de un objeto, ocupa "el

mínimo de tiempo continuo sensible" *(ibíd.)*. En el esquema que hasta ahora venimos manejando, las imágenes funcionan exactamente como átomos que deletrean la naturaleza de lo que es: exteriores unas a otras, indiferentes, cayendo sin medida en el vacío sin espectadores. El *clinamen* corresponde al momento de la contracción o al pliegue por el que el ser deviene sentido: imprevisible, imperceptible e impensable, es ese casi-nada que instituye una diferencia, la diferencia que hace que algo sea percibido y/o pensado, que un centro de envolvencia recoja las excitaciones dispersas.

El primer paso en la deconstrucción de la subjetividad emprendida por Deleuze es esa *huella* o diferencia infinitamente pequeña que crea el intervalo, la interioridad vacía, el hueco (grabado) en la placa sensitiva de un cuerpo sin órganos. Ahí todavía no hay nada (sobre todo: todavía no hay *nadie*), pero esa "nada" es ya algo diferente de la repetición material de las imágenes, es un depósito receptivo.

2.1. La segunda síntesis

Hace un instante hemos definido las contracciones-hábitos diciendo que se trataba en ellas de la "producción" de un (tiempo) presente que condensa las imágenes recordadas del pasado y las imágenes anticipadas del porvenir. Tenemos que insistir, no obstante, en el hecho de que, del mismo modo que la "espera" del futuro no es la esperanza de un sujeto activo de representaciones, la "memoria" tampoco es el recuerdo como síntesis activa de una conciencia que conserva el pasado: en lo dado, en el flujo de lo sensible, se constituye una memoria a la que ha de advenir la subjetividad (de igual modo que se constituye una espera que posibilita la llegada del sujeto a ese lugar vacío, que incluso la anuncia, pero que siempre la precede).

Esta idea es la que nos conduce directamente a una célebre tesis de Bergson, de apariencia paradójica, que declara la naturaleza inconsciente y a-psicológica de la memoria y que ha sido frecuentemente retomada por Deleuze: el pasado se conserva en sí mismo, no depende para nada de una conciencia; es por ello que la memoria bergsoniana tiene un carácter ontológico (la conservación del ser). De hecho, los recuerdos de esta memoria no pueden ser vividos conscientemente sin ser tergi-

versados: cuando un recuerdo es "traído al presente", ello implica mezclarlo con la percepción, orientada fundamentalmente a la práctica y, por tanto, selectiva. El recuerdo que se convierte de ese modo en contenido psicológico de una conciencia o elemento de una representación falsea y deforma necesariamente la memoria como determinación ontológica del pasado. Así pues, a los dos planos que hasta ahora hemos venido reconociendo (términos y relaciones, imágenes y contracciones) en el campo pre-subjetivo, Bergson superpone otros dos cuyo dualismo parece ser aún más radical: de una parte, el presente, que corresponde a la percepción y que constantemente *pasa* (en la medida en que cambian los intereses prácticos o las circuntancias), que no se conserva en absoluto y que ha de ser constantemente re-producido de acuerdo a la síntesis que ya conocemos, que literalmente *no es*; y, de otra parte, el pasado, auténtica naturaleza del ser que se conserva a sí mismo como memoria ontológica, que jamás pasa y que literalmente *es lo que es*. Entonces, a la memoria psicológica como conjunto de imágenes-recuerdo que sirven de vago telón de fondo a toda percepción, se opone la memoria ontológica que contiene en sí misma todo el pasado (todo el ser) y que no puede ser recordada conscientemente.

La representación consciente mezcla indebidamente estos dos órdenes, e incluso aunque se reconozca desde ella que toda conciencia y toda percepción indican e implican recuerdo, no se ha sobrepasado el dominio de lo psicológico (Cfr. *B., passim.*). Y, sin embargo, Deleuze señala cómo, a partir de ese dualismo estricto, que en el fondo no es sino el dualismo de la materia y la memoria, de la extensión y la duración, el bergsonismo proporciona los elementos para su propia superación. Tal superación tiene que ver con el estatuto otorgado a ambos planos de realidad. Obviamente, no se puede asignar a la materia más realidad que a la memoria, ni tampoco, evidentemente, al contrario. Pero está claro que se trata de niveles por completo diversos de realidad: la materia, como la *mens momentanea* de la percepción del presente, es plenamente *actual*, designa incluso la constitución misma de la actualidad y de la presencia. La memoria es real, pero no actual: el tipo de realidad que le corresponde es el de la virtualidad. En la obra de Deleuze (que desarrolla ampliamente esta distinción a partir de *DR*), es enormemente importante tener en cuenta que lo virtual, en este sentido que proviene de Bergson, se distingue

por tres caracteres básicos: 1) lo virtual no es más abstracto que lo actual (no es una Idea platónica ni un Espíritu hegeliano); 2) no se confunde con lo posible,

> *... porque lo posible se opone a lo real; el proceso de lo posible es, pues, una realización. Lo virtual, al contrario, no se opone a lo real; posee plena realidad por sí mismo. Su proceso es la actualización... Lo posible y lo virtual se distinguen incluso porque el uno remite a la forma de identidad en el concepto (lo real y lo posible tienen el mismo concepto), mientras el otro designa una multiplicidad pura en la Idea, que excluye radicalmente lo idéntico como condición previa.*
>
> (*DR*, pp. 273 y ss.)

Y, 3) finalmente, no se identifica con lo primitivo o embrionario: lo virtual no es un estado infantil de lo que ha de actualizarse, que deberá posteriormente desaparecer al alcanzar su madurez. Lo virtual coexiste con y acompaña a lo actual a lo largo de todo su desarrollo, no es abolido ni eliminado por su presencia, aunque está radicalmente incomunicado con ella. La actualización no recoge el *testigo* capaz de relevar o superar a la virtualidad. Entre lo virtual y lo actual, entre el pasado-memoria y el presente-materia se da una coexistencia transversal, una contemporaneidad aberrante, testimoniada no obstante por todo ejercicio cotidiano de la memoria psicológica (*B*, Cap. III). Pero, en el tránsito de *Los Datos Inmediatos* a *Materia y Memoria* (y aún con más fuerza en el paso de ésta última obra a *La Evolución Creadora*), Bergson se ve obligado a reconocer, no ya la coexistencia disimétrica del presente y el pasado, sino la coexistencia —virtual, pero también desigual— del pasado consigo mismo en todos sus niveles diferentes.

Cuando Bergson abandona la concepción de la memoria-recuerdo, lo hace para adoptar la idea de una memoria-contracción: la Memoria como contracción ilimitada de todos los instantes pasados (Cfr. *B*. Caps. III y IV). En ese momento, una nueva imagen de la memoria se dibuja en forma de cono invertido: puesto que la memoria ontológica no contiene un solo pasado, sino una multiplicidad indefinida de pasados según el grado de contracción o dilatación en que se tomen, y si todos

esos grados de pasado coexisten virtualmente entre sí, es forzoso concebir la percepción actual del presente (que, como hemos visto, engloba una multiplicidad de percepciones cuya diferencia sintetiza) como el grado más contraído y condensado del pasado, aquel en el que todas las percepciones y micropercepciones convergen hacia un punto; a partir de ese punto comienza la distensión, el des-pliegue de la memoria que, en último término, conduce a la materia, pues,

> *... la propia materia sería como un pasado infinitamente dilatado, distendido (tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando aparece el siguiente).*
>
> (*B.*, p. 73)

Y ahí llegamos nuevamente a los términos-imágenes que han perdido su capacidad de relación, a la materia- exterioridad sin centro alguno de envolvencia en el que recoger la multiplicidad en un pliegue, en una contracción: el despliegue absoluto de lo dado, medio sin ritmo.

Ello no obstante, en ese trayecto hemos asistido a la caracterización de una nueva síntesis pasiva en el terreno pre-individual y a-subjetivo: no ya la síntesis del hábito que constituye el presente como actualidad, sino la síntesis pasiva de la memoria que ocupa el vacío abierto por la *impresión*, que llena el pliegue y dobla la mitad real-actual de cada objeto percibido con otra mitad, real-virtual y esencialmente inactual e inactualizable, que no se compone con ella para configurar un objeto único e idéntico, pero que mantiene la tensión, la coexistencia transversal entre dos planos inconmensurables y, sin embargo, paradójicamente conexos.

La dualidad "extensión/duración" se presenta, en principio, como la dualidad del espacio-materia y del tiempo-memoria, definidos el primero como orden de coexistencias exteriores (exteriores no sólo a la memoria o a la duración, sino exteriores cada una con respecto a la otra) y el segundo como orden de sucesiones interiores (interiores no sólo con respecto a la materia-espacio, sino cada una con respecto a la otra: cada "recuerdo" contiene, en un determinado grado de contracción intensiva, *todo* el pasado). La insitencia en la asimetría de estas dos dimensiones sirve para señalar el modo en que la se-

gunda síntesis se desprende o desmarca con respecto a la primera: el hábito es contracción de instantes que constituyen la presencia, el presente, el punto de actualidad o actualización en el que la sensación se da y encuentra el órgano capaz de vivirla; la memoria es también contracción, pliegue, pero lo contraído por ella es justamente aquello que ninguna percepción puede capturar, aquello que la selección práctico-circunstancial de la percepción "deja pasar" a medida que el presente pasa: lo desenfocado, lo que cae fuera del punto de vista (Cfr. *C-1*), lo que no es, no ha sido y no puede jamás ser presente ni presencia, lo que se da originariamente como pasado. Y lo que nunca se ha presentado no puede ser re-presentado. El sistema percepción-conciencia sólo puede recordar *su* pasado en la medida en que *le* ha pasado y ha pasado *por él*: un recuerdo puede ser sólo actualizado porque antes ha sido vivido, un pasado sólo puede volver si antes fue presente. Las contracciones de instantes que se acumulan en la memoria virtual no pueden, al contrario, ser presentes: se dan *al mismo tiempo* que el presente-actualidad y la presencia-percepción, pero en otra dimensión con la que coexisten sin formar unidad (la célebre "unidad sintética de la apercepción"). Por eso decimos que todo objeto tiene dos mitades incomposibles: su mitad actual-presente, que le localiza en el espacio-materia como imagen de una percepción, que contrae las singularidades que focaliza, y su mitad virtual, que le ubica en el tiempo-memoria como realidad simultánea pero incompatible con el presente. Es un tiempo que, para el sujeto, no puede aparecer sino como esencial o irreversiblemente perdido.

2.2. El tiempo puro

Ningún autor ha ido más lejos que Proust en el desarrollo de esa idea: dos series heterogéneas de acontecimientos, de escenas, de imágenes, de signos, que se despliegan a distintos niveles y en dimensiones diversas: acaso es de la experimentación de esa idea de la que vive la mayor parte de la narrativa contemporánea (Cfr. *LS, passim.*). En Proust, como sabemos, no se trata de las series del presente y del pasado en el sentido "psicológico": el pasado que Proust busca en *La Recherche* es justamente el "tiempo perdido"; y no perdido solamente en el

sentido de "desperdiciado" o "derrochado" sino en el de "dejado pasar" por la percepción consciente de lo actual; el pasado cuya búsqueda se experimenta es justamente el pasado *puro*, el que no ha sido jamás vivido ni experimentado por la conciencia, el que nunca ha sido presente ni ha sido percibido, la mitad faltante a los objetos que se conservan en el aparato psíquico subjetivado, y que no puede ser traída voluntariamente a la conciencia. En otras palabras, Proust intenta encontrar el modo de experimentar ese tiempo-memoria que Bergson declaraba no-susceptible de ser vivido ni recordado por el sujeto en modo alguno. Es sin duda en este punto donde la oposición entre Bergson y Proust alcanza su máximo umbral (Cfr. *B*, p. 55, n. 1 y *PS*, p. 71).

¿Es posible hallar un modo de conectar ambas series, de sintetizar su diferencia, de reunir las dos mitades incompatibles del objeto? Cuando el protagonista de la novela de Proust come su ubérrima magdalena, percibe sin duda cierta relación (del lugar actual con Combray, del sabor de la magdalena actual con el de la magdalena de Combray). Pero Combray aparece, se determina en el espacio de *La Recherche* como una singularidad contraída en un yo-pasivo, es una individuación obtenida por una memoria involuntaria e inconsciente gracias a una línea que pasa *entre* Combray y el lugar actual, y que expresa su diferencia (Combray es diferente del lugar actual, y este lugar es diferente de Combray —en el espacio y en el tiempo—: lo único que los relaciona es esa diferencia, que en sí misma es diferente para cada uno de los dos espaciotiempos, pero la misma desde el punto de vista de la relación) al pasar *por* el protagonista. La línea no "lleva" al protagonista de regreso al Combray-vivido, ni trae el Combray-pasado de vuelta al presente; esas serían operaciones de ciencia-ficción que mezclarían inadecuadamente las dimensiones de lo virtual y lo actual. Al percibir la diferencia, al vivirla, el *rechercheur* accede a una individuación insólita que desenvuelve, des-pliega un yo-Combray jamás vivido pero plegado en una contracción inadvertida de la Memoria.

Hay, pues, dos series heterogéneas, la del pasado y la del presente. El elemento común a ambas series (el sabor de la magdalena), que se repite en lugares (puntos espaciotemporales) diferentes de las mismas, es el índice de la diferencia interserial, *es* su diferencia y es lo que las pone en contacto.

No es extraño que Deleuze (*DR*, p. 221 y ss.) haya propuesto designar su filosofía con un signo distinto del "no-A", que corresponde aún a la oposición dialéctica y a la (no-) contradicción lógica: ese signo nos recuerda, con proverbial sensatez, que Combray no es París, que Zurich es diferente de Lausana o que Lyon no puede advenir en Ginebra (B=No-A). Pero no hay nada de eso. Ni siquiera se trata de colocar a un mismo sujeto en Combray y en el lugar actual. Pues lo que adviene en *este* lugar no es Combray sino la diferencia, la línea que pasa *entre* el lugar actual y Combray, su frontera, desplazándose de la serie presente a la pasada, repitiendo esa diferencia y haciéndola resonar en las dos series. Porque la diferencia, al ser la línea fronteriza entre las dos, no pertenece a ninguna de ellas. No es un mismo sujeto en dos lugares, sino un sujeto larvario sintetizado por interiorización de la diferencia, escindido por ella de manera que el sujeto activo y consciente queda descompuesto o suspendido merced a esa "imagen fotográfica" ilocalizable (Cfr. *SM*, pp. 34 y ss.). Deleuze prefiere poner su pensamiento bajo el signo "*dx*": el *temps retrouvé* no es el pasado, sino su diferencia con el presente que lo repite en él. Combray sería, entonces, un acontecimiento que se desprende al mismo tiempo de dos series, una diferencia que no pertenece al enunciado "Combray" ni al estado-de-cosas-Combray: se *combrayea*, se *lausanea*, se *zurichea*, y se trata de acontecimientos que no pertenecen a la materia física ni a la abstracción semántica; según una fórmula de Proust que Deleuze no ha dejado de repetir en sus escritos:

> *... ideales sin ser abstractos, reales sin ser actuales... un minuto liberado del orden del tiempo... un pedazo de tiempo en estado puro.*

Este es, entonces, el punto en el que Proust y Bergson se acercan más el uno al otro: cuando la dualidad de la materia y la memoria queda suspendida en favor de la coexistencia virtual e infinita del ser consigo mismo en diferentes grados de tensión, la memoria se libera del orden —de la sucesión— del tiempo para definirse por una auto-simultaneidad de sus distintos pliegues y despliegues; el exterior y el interior se tornan paradójicamente reversibles:

Cada sujeto expresa el mundo desde cierto punto de vista. Pero el punto de vista es la diferencia, la diferencia interna y absoluta. Cada sujeto expresa pues un punto de vista absolutamente diferente; y, sin duda, el mundo expresado no existe fuera del sujeto que lo expresa... Sin embargo, el mundo expresado no se confunde con el sujeto... está expresado como la esencia, no del sujeto, sino del Ser. (La esencia), al plegarse sobre sí misma, constituye la subjetividad. No son los individuos los que constituyen el mundo, sino los mundos plegados, las esencias, los que constituyen los individuos.

(*PS*, pp. 54-5)

Esta afirmación toca lo que, según Deleuze, era ya el proyecto esencial del bergsonismo: pensar las diferencias en el ser, pero no bajo el signo "no-A" (contradicción, oposición, negación) sino bajo el signo "*dx*": "Hay diferencias en el ser, y sin embargo nada de negativo" (*B*, p. 41). Así pues, la segunda síntesis es también la síntesis de una diferencia, el pliegue de una placa sensible ya plegada, el repliegue heterogéneo de naturalezas diversas.

2.3. Convergencias/divergencias

Sin embargo, es inevitable percibir, en esa teoría que convierte al interior en un repliegue complejo del exterior y a los individuos en concentrados espaciotemporales formados por envolvencia de las singularidades que constituyen el mundo o el ser, un eco inequívocamente leibniziano. Las envolvencias, los pliegues del mundo *hacen* a los individuos, ¿no es también cierto, hasta determinado límite, lo contrario?

El mundo entero no es sino una virtualidad que no existe actuamente más que en los pliegues del alma que lo expresa, siendo el alma quien procede a despliegues interiores por los que se da una representación del mundo que incluye.

(*P*, p. 32)

Pues, en efecto, hay un aspecto en la filosofía de Leibniz que se puede aproximar en muchos sentidos a cuanto venimos exponiendo: en primer lugar, Leibniz cuestiona la ecuación cartesiana materia = espacio = extensión, si ha de tomarse como algo substancial y primario. La extensión, afirma, es ya dis-tensión de algo previamente tensado, de una intensión o compresión previa de lo físico. Pero, en segundo lugar, Leibniz reconoce también una triple envolvencia del mundo en las mónadas y en los puntos físicos: de una parte, los repliegues infinitos de la materia ("la materia presenta una textura infinitamente cavernosa, esponjosa, porosa pero sin vacío; siempre otra caverna dentro de la caverna: cada cuerpo, no importa su pequeñez, contiene un mundo...", *P.* p. 8); de otra parte, los infinitos pliegues del alma, que contienen todo el mundo, esto es, todas las singularidades en sus diferentes estadios de contracción-dilatación, de confusión-claridad: es en el fondo el mismo pliegue en los dos niveles, realizado en los cuerpos o actualizado en las almas "según un régimen de leyes que corresponde a la naturaleza de las almas o a la determinación de los cuerpos" (*P.* p. 163); y, entre ambos, el pliegue que cose y sutura los dos niveles, el inter-pliegue *(Zwiefalt)*.

La "superación del dualismo" tiene lugar aquí merced a un tránsito hacia lo infinitamente pequeño, en el que las diferencias u oposiciones internas al ser no forman un régimen de contradicción sino de "vice-dicción" *(DR)*: lo sensible y lo inteligible, el cuerpo y el alma, la materia y el espíritu, tal individuo y tal otro individuo, etc., se abren unos sobre otros en virtud de diferencias infinitesimales en lugar de oponerse sobre planos macroscópicos y grandilocuentes: "Sea el color verde: ciertamente, pueden percibirse el amarillo y el azul; pero si su percepción se desvanece a fuerza de empequeñecer, entran en una relación diferencial daz/dam que determina el verde. Y nada impide que el amarillo, o el azul, cada uno por su parte, estén ya determinados por la relación diferencial de dos colores que se nos escapan, o de dos grados de claro-oscuro: dy/dx = Am... Toda conciencia es umbral" (*P.*, p. 117).

Casi nos vemos forzados a seguir este barroquismo de la razón: todo es pliegue y repliegue, la unidad del todo sólo se da, sólo deviene sensible y pensable, perceptible e imaginable, merced a la proliferación de sus diferencias o pliegues internos que se superponen en distintos grados de compresión o di-

latación, en diferentes umbrales de conciencia. ¿Cómo definir la intención del cálculo infinitesimal leibniziano sino como una invención que empuja al entendimiento a seguir concibiendo diferencias, pliegues y repliegues, allí donde la imaginación se detiene ante lo infinitamente pequeño y sus imperceptibles diferencias, cómo si no es la superación de un umbral de conciencia, la abolición de un límite provisional?

Y, no obstante, se da en el leibnizianismo una condición que cierra el paso a la plena identificación del ser con la diferencia, que hace aún aparecer a la diferencia bajo la sombra de lo negativo: la condición de convergencia (*DR.*, pp. 61-71, *LS.* pp. 144-154). Lo que Leibniz llama mónada no es otra cosa que un conjunto de singularidades pre-individuales que conforman la esencia de un individuo y que, en esa configuración determinada, expresa todas (una inifinidad) las singularidades que constituyen *su* mundo desde su punto de vista. Este mundo existe en cada uno de sus pobladores como la serie indefinida de predicados analíticos inherentes a ese sujeto. Por lo tanto, la "convivencia" de todos los individuos de un mismo mundo exige como condición previa la convergencia de todas las series de acontecimientos hacia un mismo punto (la mirada de Dios). Allí donde comienza la divergencia, un mundo termina y comienza otro, posible como el primero pero incomposible con respecto a él. La composibilidad del mundo y sus individuos requiere que todo lo que pueda ser percebido esté incluido en el círculo de convergencia. Ahora, si cada mónada incluye todos sus predicados (esto es, todos sus acontecimientos presentes, pasados y futuros), ¿cómo entender que Dios crease a Adán pecador o al César que habría de cruzar el Rubicón? Según Leibniz, como según Proust, no son los individuos los que hacen el mundo, sino al contrario; por tanto, Dios no crea a Adán pecador, sino el mundo en el que Adán pecó (Dios crea un mundo, y éste, al plegarse en núcleos de envolvencia, constituye individuos, *Vid. SPE,* p. 331, además de los lugares ya citados). Hubiera sido posible —es más: lo sigue siendo— un mundo donde Adán no pecase o César no cruzase el Rubicón, sólo a un Dios perverso se le hubiera escapado tal posibilidad. Por eso, dejando aparte las razones de Dios para crear este mundo en lugar de crear cualquiera de los infinitos mundos posibles, algunos de los cuales son incomposibles con el nuestro, nos vemos arrastrados a la siguiente conclusión: si Dios calcula, y si en ese cálculo entra la comparación entre to-

dos los mundos posibles (incluidos los incomposibles), y si Dios juzga, y si para juzgar tiene que comparar el mundo en el que Adán peca con el mundo en el que Adán no peca, entonces tal parece que la condición de convergencia tiene que estallar bajo el peso de la propia fuerza interior que Leibniz le ha inyectado, ya que un cierto número de individuos han de ser comunes a todos los mundos; bien entendido que no se trata de individuos completos sino de semi-entidades: un "Adán" o un "César" vagos, constituidos tan sólo por unas pocas singularidades ("ser el primer hombre, vivir en un jardín, etc.", *LS, cit.*):

> *...forzoso es, pues, concebir, que los mundos incomposibles, a pesar de su incomposibilidad, comportan algo común, objetivamente común por otra parte, que representa el signo ambiguo del elemento genético respecto al cual aparecen varios mundos como casos de solución para un mismo problema... Ya no estamos en modo alguno ante un mundo individuado constituido por singularidades ya fijas y organizadas en series convergentes, ni ante individuos determinados que expresen ese mundo. Nos encontramos ahora ante el punto aleatorio de los puntos singulares... que vale para varios mundos y, en el límite, para todos, más allá de sus divergencias y de los individuos que los pueblan.*
>
> (*LS*, pp. 150 y ss.)

De este modo, los círculos de convergencia explotan en una infinidad de puntos aleatorios. Si Leibniz no da ese paso es para no hacer bizquear la mirada de Dios traicionando así uno de los dogmas del cartesianismo; ya que "lo que impide a Dios hacer existir a todos los posibles, incluyendo a los incomposibles, es que ese sería un Dios mentiroso, un Dios engañador, un Dios burlador" (*P*, p. 84).

2.4. Devenires

Pero, una vez eliminada la condición de convergencia, nada nos impide retornar a ese plano universal de variación sugeri-

do por la memoria ontológica bergsoniana o por la resonancia proustiana entre series divergentes: cada uno de los pliegues, cada uno de los grados de contracción o dilatación del Ser pre-individual y a-subjetivo, cada una de sus diferencias abre un bloque de espacio-tiempo (Cfr. *C-2*, *KLM* y *MP*) entre otros, y se trata de bloques que no mantienen relaciones de compatibilidad o incompatibilidad lógicas ni físicas, sino, por decirlo así, "metafísicas": no son sucesivos, se dan simultáneamente; no son coherentes, se dan en distintos planos. Al hablar de ellos como grados o niveles inconmensurables de una memoria, podríamos sentir la tentación de llamarlos "recuerdos", pero ya hemos visto todos los inconvenientes de ese término psicologizante. Conviene, pues, desplazarse del *souvenir* al *devenir:* pues, como hemos visto, cada uno de esos grados o niveles, cada bloque espaciotemporal es móvil, está en perpetua transición hacia la dilatación y la contracción, hacia el pliegue o el despliegue (Cfr. *MP*, pp. 333-350 y 356-366).

Al nivel del campo pre-subjetivo se da una zona objetiva de indiscernibilidad, de vecindad entre dos términos de naturaleza heterogénea y cuyas relaciones son por completo exteriores a su composición esencial o específica, a sus familias y filiaciones representativas y a sus conceptos, con sus respectivas implicaciones de estructuración lógica. Sea el caso de la avispa y la orquídea. Cada una se inserta en el ser de la otra. Los términos permanecen indiferentes: la avispa sigue siendo avispa, la orquídea no se transforma en otra cosa; y la relación permanece indiferente a los términos: hay un devenir-avispa de la orquídea y un devenir-orquídea de la avispa, sin medida común, pero perfectamente objetivos, en esa zona de vecindad aberrante que comunica seres de naturaleza distinta. El "sujeto" de esa relación no es la avispa ni la orquídea, sino el devenir mismo; la relación incluye tres elementos irreductibles entre sí: ni la avispa se convierte en orquídea, ni la orquídea se convierte en avispa, *ni el devenir se convierte en otra cosa que devenir.*

La relación entre dos términos es siempre devenir, pero el devenir no es un término ni el otro, ni su *Aufhebung* (los términos no se contradicen, se vice-dicen a través de su diferencia). Y, de la misma forma que todos los términos-conceptos pueden relacionarse entre sí de modo arborescente (familias, géneros, subgéneros, reinos, especies, subespecies, individuos,

partes), los devenires están conectados unos a otros de modo a-jerárquico, rizomático. La síntesis que comunica a la avispa y la orquídea es un devenir, un bloque espaciotemporal y, como tal, no tiene término: ni la avispa acaba siendo orquídea ni lo contrario: la avispa es una orquídea disfrazada de avispa disfrazada de orquídea... al infinito, en un mundo creado por un Dios burlador. Y la relación diferencial que constituye el devenir-avispa de la orquídea y el devenir-orquídea de la avispa está inmediatamente conectada con la relación diferencial que une, por ejemplo, al gato con el babuino, a la mosca con la araña, etc. Los individuos son concentrados de espacio-tiempo, bloques de circunstancias, envolturas y pliegues de territorios y estaciones, grados de calor y de color.

> *Las cualidades y las extensiones, las formas y las materias, las especies y las partes no son primeras; están apresadas en los individuos como en cristales. Y, como en una bola de cristal, el mundo entero se lee en la profundidad móvil de las diferencias individuantes o diferencias de intensidad.*
>
> (*DR*, p. 318)

2.5. Del pliegue a la expresión

Anteriormente, y para distinguir dos clases de actitudes ante la crisis escolástica de la substancia, indicamos que el empirismo se decanta hacia el "principio de diferencia" (cada percepción es una substancia), mientras el racionalismo lo hacía hacia el principio de identidad (de los indiscernibles). Ahora bien, sería injusto no añadir que el uso que el racionalismo hace de la identidad lleva inscrito en su mismo corazón el problema de la diferencia. Recordemos el postulado de los indiscernibles: lo que sostiene es que no hay dos individuos que se diferencien *tan sólo* numéricamente; todo lo que es realmente diferente es también intrínsecamente distinto (y no sólo "distinguible" empírica o extrínsecamente). La tesis doctoral de Deleuze *(SPE)* se abre justamente con este doble *leit-motiv* spinoziano: *la diferencia numérica no es real, la diferencia real no es numérica*. El desarrollo de esta idea, en conexión con la original y renovadora interpretación deleuziana de la fi-

losofía de Nietzsche, nos dará la ocasión de reconocer el *tercer momento* de la de-construcción de la subjetividad: no ya la *impresión* o el *pliegue*, sino la *expresión*.

En primer lugar, hemos de corroborar la soberbia coherencia con la que la lectura de las obras de Deleuze sobre Spinoza hace aparecer, en el pensamiento de este último, el mismo plano de variación universal, el campo problemático de la diferencia que hasta ahora nos ha invitado a recorrer en los escritos de Hume, Bergson, Proust o Leibniz. "la diferencia numérica no es real", o sea, no hay dos individuos iguales. ¿Pero qué es —según Spinoza— un individuo? Para responder a esta pregunta se impone considerar tres clases de factores. Primero, un individuo es un grado intensivo de potencia (de la potencia de la substancia, y tiene una existencia perfectamente real, incluso si no está actualizado). En la medida en que esta intensidad se actualiza, se define como *conatus* (apetito, deseo, tendencia a perseverar indefinidamente en la existencia), grado de potencia actual susceptible de "aumentar" o "disminuir" según ciertas determinaciones. Un individuo actualmente existente es, desde este punto de vista, el grado intensivo que en él se *expresa* (pero que pre-existe y sobrevive a su actualización).

Pero un individuo se configura también a través de una *relación característica* de partes que, como tal, existe asimismo indiferentemente a su actualización. Ahora bien, una vez que ha sido actualizada, la relación determina cierta afectividad del *conatus: aptus, potestas*, capacidad de ser afectado, que puede definirse, en circunstancias diversas, como potencia de actuar o como potencia de padecer. Finalmente, la relación característica es relación entre partes extensivas (que no tienen existencia por sí mismas, sino que se reúnen por "infinidades" para entrar en esas relaciones). En el individuo actual, la composición de partes extensivas tiene por consecuencia la producción de distintas *afecciones*, que pueden ser activas o pasivas (según su origen), dividiéndose a su vez las pasivas en tristes o alegres (según se compongan con el individuo). Tales afecciones colman la afectividad del *conatus* porque tales partes extensivas entran en la relación característica correspondiente a un grado singular de intensidad *(potencia)*.

De este simple esquema se desprenden varias implicaciones inmediatas:

1. *El proceso de individuación es infinito.* Un individuo se actualiza cuando una infinidad de partes extensivas componen una relación característica que corresponde a una esencia singular. Pero los encuentros de los cuerpos dan lugar a nuevas composiciones: una gota de agua se compone porque una serie de moléculas son extrínsecamente determinadas a entrar en una relación que corresponde a la intensidad *x*, que es como su nombre propio. Pero si otra gota choca con ella, se compone, en su caso, un nuevo individuo que responde a otro nombre propio, *y*. El océano mismo es un cuerpo (relación característica) perfectamente individuado, con "nombre propio": y no sólo se trata de una combinatoria de todas las gotas de agua —virtuales o actuales— del océano, sino que recoge también fenómenos del tipo "oleaje", "tempestad" o "marea", cada uno de los cuales entra asimismo en un proceso de individuación y composición. El plano de individuación es un plano de variación continua, y sus variaciones son los afectos, las afecciones de la substancia, sus pliegues y diferencias. Del mismo modo que, a propósito de Bacon, Deleuze decía: "una onda de amplitud variable recorre el cuerpo-sin-órganos..." (Cfr. *Supra.*), el plano universal de variación de la Substancia spinoziana es recorrido por una vibración que constituye un individuo, uno solo y el mismo en cada uno de los atributos diferentes, haciendo resonar la heterogeneidad y la divergencia entre ellos al mismo tiempo que los comunica.

2. Si *el Universo entero es un Individuo (Natura)*, afectado (plegado) de una infinidad de maneras, se puede "pasar" de un individuo a otro, no importa cuál sea la *distancia* que los separe, ya que la diferencia entre géneros y especies, o entre lo exterior y lo interior, queda pulverizada en favor de una distinción de grado o de perspectiva. No podemos ya identificar "individuo" con "sujeto" o "cosa" en el sentido más inmediato: el oleaje de la individuación en el campo de intensidades hace que una tempestad o una temperatura sean tan individuales como un libro o una mesa.

3. El orden de las afecciones, en un individuo existente, no es otra cosa que el orden en que es afectado por partes extrínsecas extensivas, y *las afecciones son los efectos de tales encuentros*. Como ningún individuo existe por su propia naturaleza, sus afecciones proceden necesariamente del exterior, como efectos de otro cuerpo sobre el suyo. Así, todo individuo

comienza por ser *pasión* o, como decíamos en un epígrafe anterior, *impresión:* resultado de la huella que la experiencia imprime en su sensibilidad.

4. Pero hay otra clase muy distinta de afecciones: *afecciones activas* (acciones) que no dependen ya del exterior ni del orden fortuito de los encuentros, porque somos su causa adecuada y, por lo tanto, podemos tener de ellas ideas adecuadas (no imágenes corporales, trazas, impresiones o huellas mnémicas). Este tipo de afecciones (que sólo son posibles en general cuando la afectividad del *conatus* está colmada por pasiones alegres), aumentan la potencia de obrar y de comprender. Sin embargo, el orden de los encuentros no es, al menos en la especie humana, enteramente fortuito: la política es justamente el arte de organizar los encuentros; así pues, el régimen político determina desde cierto punto de vista la individuación, haciendo aumentar o disminuir la potencia de los individuos que forman parte del Estado, induciendo auténticas variaciones intensivas de su esencia. El grado más alto de la potencia es el grado más alto de la expresión: las afecciones activas cualifican a un individuo como expresivo.

5. Así pues, finalmente, *toda individuación es expresión:* ser es expresarse o ser expresado. La substancia es porque se expresa, se expresa infinitamente en infinitos pliegues, el ser *es* sus diferencias, sus contracciones, sus devenires. Pero cada uno de esos pliegues es una individuación. Y también los individuos son porque expresan (el ser de la substancia): así, un individuo es en la medida en que es capaz de expresar, y *es más* cuanto más expresa, cuanto mayor es su potencia o el grado de intensidad de su esencia. El oleaje de las intensidades en el plano universal de variación de potencia-expresividad, es el oleaje de los *devenires:* devenir más fuerte o devenir más débil, devenir más o menos expresivo, sin límite alguno. Pues, ahora sí, las diferencias del ser son plenamente positivas, como partes de una infinita afirmación ontológica.

2.5.1. El despliegue

Si en Bergson la dualidad aparente de la materia y la duración se reunía en el plano indefinido de la memoria-contracción, si en Leibniz los pliegues del alma y los repliegues de la

materia eran unidos por el interpliegue infinitesimal, no hace falta decir que, en Spinoza, la duplicidad cartesiana del Pensamiento y la Extensión se resuelve en la unidad ontológica de la substancia. Así pues, hablar de "pensamiento" o de "extensión" se vuelve, hasta cierto punto, indiferente: los pliegues del ser son los mismos en todos los atributos.

Aquí, todo el acento ha de ponerse en no confundir los términos "pensamiento" y "conciencia". Cuando hablamos de expresión y decimos que todo individuo expresa el ser en cierto grado de intensidad, que todo individuo es expresivo (y el individuo de los individuos, la expresión de las expresiones), no podemos identificar estas expresiones con las representaciones de la conciencia: "La conciencia es por naturaleza el lugar de una ilusión... una forma de soñar despierto" (*S*, 29-31). La expresión tiene lugar independientemente de nuestra conciencia de ella: si antes de tener recuerdos, somos memoria, también antes de tener representaciones o incluso de producir expresiones, somos expresiones: la expresión, como la memoria bergsoniana, carece de estatuto psicológico; no es el fenómeno de una conciencia, sino la naturaleza de un ser, y, en el límite, la naturaleza del ser. La conciencia, más que expresiva, es forzosa y primariamente *impresiva:* recibe los impactos del exterior, las huellas y los efectos, pero desconoce sus causas y, por tanto, es impotente para expresarlas adecuada y conscientemente. En lugar de expresar el ser (la substancia como causa eficiente de toda afección), lo sustituye por la ilusión de ser ella misma —el efecto de esas afecciones— la causa final o primera de lo que le sucede.

Deleuze gusta de recordar la reivindicación spinoziana del cuerpo *(NF, S, SPE, MP)*: "el cuerpo sobrepasa el conocimiento que tenemos de él, así como el pensamiento supera nuestra conciencia de él...: un descubrimiento del inconsciente, y de un inconsciente del pensamiento, no menos profundo que lo desconocido del cuerpo" (*S*, p. 29). Supongamos que un cuerpo nos afecta. La conciencia que de esta afección nos forjamos induce en nuestra mente una imagen, una idea de ese cuerpo que constituye, conscientemente, una representación inadecuada, mutilada y confusa de lo que nos afecta (ya que de ello sólo conocemos los efectos); ahora bien, inconscientemente, esa idea *expresa la relación* de nuestro cuerpo con el que nos afecta, expresa nuestro "modo de ser afectado" y engloba la

esencia del cuerpo exterior aunque nuestra conciencia no posea una idea clara y adecuada del mismo. En el *Tratado Teológico-Político,* Spinoza utiliza bellos ejemplos de las devastadoras consecuencias de la seducción de la conciencia o de la creencia ingenua en la fidelidad de la representación subjetiva: al leer en la Biblia la exposición de los milagros divinos o la lista de los atributos del Padre, ¿el hecho de que estén representados ha de bastarnos para confiar en que implican la existencia de Dios o expresan su esencia? En absoluto; sin embargo, tales representaciones expresan (desde luego, contra la voluntad consciente de sus autores, o al menos al margen de ella), el *tipo* de hombres que ellos eran y las relaciones en que se situaban con respecto a sus presuntos dioses.

La *expresión* es el tercer momento de la genealogía de la subjetividad, y ello debe entenderse en el sentido siguiente. Todo comienza, según veíamos, con una *impresión:* en el ser se produce una desviación, una inclinación insospechada e imperceptible *(clinamen)* que no puede ser vivida ni recordada, que no es nada o, más bien, que es la "nada", el hueco o el vacío en el que el ser se recoge y detiene por un momento el flujo perpetuo de su devenir sin medida: ese vacío constituye un "presente", una "presencia", una posibilidad para el ser de devenir-sensible: la huella misma no puede ser sensible ni inteligible, pero posibilita la sensación y el entendimiento. Luego, ese hueco abierto se envuelve sobre sí mismo formando un pliegue de auto-afección del ser y, en seguida, comprendemos que tal pliegue no es sino uno de los infinitos niveles de arrollamiento de la Substancia en constante devenir, en medio del continuo oleaje de las afecciones. Pero si la afección implica arrollamiento, envolvencia, pliegue, y si lo plegado en cada contracción es ni más ni menos que todo el ser *en un determinado grado de intensión, de intensidad,* eso quiere decir que todo individuo, en tanto *impresión y pliegue,* contiene, arrollada, envuelta, plegada o impresa toda la realidad; por tanto, ha de ser posible también, a partir de él, desarrollarla, desenvolverla, desplegarla y, en suma, ex-presarla. Las ideas —no en tanto representaciones voluntarias de una conciencia subjetiva, sino ante todo como modos (afecciones) del Pensamiento impersonal, a-subjetivo e inconsciente— son comprensivas: cada una de ellas comprende y comprime todo el Pensamiento, como cada cuerpo envuelve o engloba toda la Extensión. Por ello, también deben ser –deben llegar a ser, deben devenir—

expresivas. En todo individuo está impreso, plegado, implicado, todo el ser en cierto nivel intensivo, como en un grado de intensidad del color blanco están implicados todos los (infinitos) grados de blanco: lo finito es un pliegue de lo infinito, la esencia intensiva de cada individuo es eterna en la medida en que "forma parte" de la inmensidad de la Substancia, lo temporal contiene lo eterno comprimido, *es* un bloque móvil y variable de eternidad. Para que un individuo realice y actualice la esencia intensiva que *es*, ha de ser capaz de desplegar esa infinitud, de *ensanchar* su *conatus* hasta el gradiente que lleva impreso, ha de explicar lo que comprende, ha de expresar lo que es.

Todo individuo es expresión significa, entonces, que todo individuo es intensidad, la esencia individual es potencia, fuerza o, mejor, composición de fuerzas en relación de tensión y variación constante; las fuerzas pueden tener diferente cualificación: pasiones tristes (lo que implica disminución de fuerza, impotencia) o pasiones alegres (tránsito hacia un aumento de potencia y hacia la actividad); de acuerdo con esa cualificación, el *conatus* será a su vez potente o impotente, activo (afecciones activas) o pasivo (afecciones pasivas).

Sin embargo, si la esencia intensiva de todo individuo (en tanto "parte" de la potencia de la Substancia) es eterna, ¿qué cambia en este orden la existencia de tal o cual individuo —esa inclinación que imprime la "nada" de una diferencia—, qué cambia su muerte?

> *En la existencia, estamos compuestos de una parte intensiva eterna, que constituye nuestra esencia, y de partes extensivas que nos pertenecen bajo una cierta relación.*
>
> (*SPE*, p. 313)

Cuando esa relación se descompone, la parte intensiva subsiste, como también pre-existió a su composición (no hay "inmortalidad del alma"). Lo que sucede es que la importancia relativa de ambas clases de "partes" varía con la cualificación de nuestras afecciones: más afecciones activas implican *crecimiento* (aumento de potencia) de la esencia, más afecciones pasivas, una disminución y el consiguiente predominio de las partes extensivas. Así pues, sólo *el débil*, (aquel cuyo *conatus* está colmado de afecciones pasivas) teme a la muerte: pues la

parte que de él se "salva" es mínima, ya que no expresa nada, es una abstracción indiferente, para la eternidad; *el fuerte*, en cambio, afectado primordialmente por afecciones activas y causa de ideas expresivas, salva la mayor parte de sí mismo, se conserva (su esencia) eternamente en la medida en que ha conseguido expresar concretamente lo eterno que en él sólo estaba implícito o abstraído. La regla individual es la selección: seleccionar las pasiones alegres (lo que implica la organización política de los encuentros), pues ellas permiten el paso a las afecciones activas; porque la selección es también la regla de la Substancia: sólo aquellas esencias que han expresado su intensidad se conservan eternamente.

2.5.2. El eterno retorno de lo otro

Todo en esta exposición nos hace pensar en Nietzsche, el mismo Nietzsche que, al acceder (tardíamente) a las doctrinas de Spinoza, escribió: "tengo un precursor, ¡y qué precursor!". Pues, en efecto, en Nietzsche como en Spinoza, el "ser" es definido como diferencia, el ser *es* sus diferencias o la diferencia (el devenir, la diversidad) es lo que es. Y las analogías no terminan ahí: si en Nietzsche el ser es diferencia, eso significa ante todo diferencia de fuerzas, diferencia intensiva:

> *No hay individuo, no hay especie, no hay identidad, sino tan solo diferencias de intensidad.*
>
> (*Fragmentos póstumos*)

Los individuos son composiciones de fuerzas con diferente cualificación (fuerzas activas y fuerzas reactivas); y la diferente relación (diferencial) de fuerzas determina una *voluntad de potencia* diversamente cualificada (afirmativa o negativa, Cfr. *NF* y *N*). Hay, por otra parte, en Spinoza como en Nietzsche, una revalorización del cuerpo en la medida en que ha de servir como modelo a ese cuerpo-sin-órganos o campo de intensidades donde se reparte la diferencia y que es recorrido por afecciones "nómadas":

> *¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerza, un medio nutritivo disputado*

por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay "medio", no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad es ya cantidad de fuerza. Unicamente cantidades de fuerza "en relación de tensión" unas con otras... Todo cuerpo es... producto arbitrario de las fuerzas que lo componen.

(*NF*, pp. 60-1)

Esta coincidencia de Spinoza y Nietzsche en la obra de Deleuze, a propósito del modelo del cuerpo, parece, no obstante, vecina de un punto en el que ambos pensadores se separan. En un paso muy célebre, el autor de la *Ethica* nos recuerda qué significa conocer: *"non ridere, non lugere neque detestari, sed intelligere"*. Cuando Nietzsche comenta (*La Gaya Ciencia*, 333) este pasaje, parece estar invirtiendo este punto de vista y colocándose en las antípodas de Spinoza al defender que el "comprender" no es más que una tregua de las pulsiones o el resultado de una lucha de fuerzas e impulsos como la risa, el odio o la cólera. Pero la inversión es sólo aparente: Spinoza afirmaba lo mismo al declarar que "las decisiones de la mente no son otra cosa que los apetitos mismos, y varían según la disposición del cuerpo". Hay una diferencia entre el Pensamiento y la Extensión, pero el individuo es esa diferencia o, mejor, es la síntesis de esa diferencia en cuanto es expresivo.

El "paralelismo" Spinoza-Nietzsche parece continuo: fuerzas activas y reactivas versus partes intensivas y extensivas, *conatus* activo y *conatus* pasivo versus voluntad de poder afirmativa o negativa... incluso el tema que Nietzsche proclamaba como su más grave objeción contra el spinozismo (que el *conatus* es simple "voluntad de perseverar en la existencia", mientras la voluntad de potencia es tendencia al aumento de fuerza) encuentra los elementos para una conciliación desde el argumento de la "supervivencia" eterna de la esencia.

Sin embargo, en el cuadro deleuziano de la filosofía de la diferencia, entre Nietzsche y Spinoza se establece una relación hasta cierto punto similar a la que une a Bergson y Proust: el primero proporciona la doctrina de la memoria trans-subjetiva, el segundo experimenta la posibilidad de su vivencia; una experiencia que, como hemos visto, comporta la escisión de la subjetividad y la disolución de la "unidad sintética de la aper-

cepción" (Sujeto trascendental). Por su parte, Spinoza describe el plano universal de la Expresión; en ese plano, cada individuo es un "bloque móvil de eternidad", una perspectiva finita del infinito. Pero si esa eternidad debe ser expresada, desplegada o des-bloqueada, ¿no ha de encontrarse el individuo, en un punto de ese proceso de desenvolvimiento, con aquellas otras diferencias que excluyen la que él es, con todo lo que se opone a su existencia y destruye su relación característica? Para superar esa posible contradicción o incomposibilidad, Spinoza invoca lo que llama "nociones comunes" (Cfr. *SPE*, Cap. 17): una especie muy particular de ideas expresivas que nos trasladan al "tercer género de conocimiento" (la intuición) y nos permiten captar el acuerdo de lo discordante, incluso cuando esa discordancia se da entre nuestro cuerpo y algún otro individuo que lo descompone. Ahí ya se enuncia que, para reunir y hacer resonar las diferencias en tanto expresadas (y no en tanto resumidas o falseadas por la conciencia del yo o por su lenguaje) es precisa una cierta experiencia de disolución de la identidad en favor de la diferencia (que no es ajena a la noción spinoziana de "beatitud").

Hablemos aún en términos leibnizianos: cada individuo sólo percibe, en cuanto conciencia de su identidad, su congruencia con la parte de su mundo que aprehende en sus inmediaciones más próximas; el individuo está rodeado por círculos concéntricos que, según se van ampliando, le obligan a perder perspectiva y a sumir su mirada en la oscuridad o en la vaguedad. No se piense que se trata de una oscuridad sólo negativa, que sólo implica ignorancia o impotencia: revela también la posibilidad de "individuos vagos" o semientidades. En el límite, el individuo podría arribar a la *frontera* (el límite de la serie convergente) de su mundo y *ya no percibiría nada*, pues el mundo que se abre tras esa frontera es contradictorio o incomposible con su propia existencia en cuanto identidad individual.

Como es bien sabido, Nietzsche nos invita a participar en una experiencia semejante, y nos empuja a sobrepasar ese límite: a partir de ese momento, ciertamente, la identidad del yo queda destruida; el individuo es un bloque móvil de eternidad, un concentrado de espaciotiempo viajando a través del campo intensivo de la individuación eterna. Pero entre un bloque y otro, entre un umbral intensivo y otro, y, en suma, entre uno y

otro individuo, se abre toda una eternidad, la incompatibilidad de espacios-tiempos diversos: las mónadas no tienen ventanas por las que intercomunicarse, y su único punto de contacto es Dios, la mónada de las mónadas o punto geometral, el límite último con el que todas se comunican, el domador de la incompatibilidad que mantiene separados a los mundos incongruentes y funciona como "fuerza gravitatoria" que ata a cada individuo al mundo con el que únicamente es congruente.

Esa es la única mónada de la que Nietzsche prescinde; pero, al retirarla del cuadro, la relación entre las demás ha variado enteramente: *ya no hay mónadas, sino nómadas* (Cfr. *P*), intensidades nomádicas en un campo de individuación intensivo sin orientación espacial ni temporal. Es posible volver por la derecha desviándose hacia la izquierda, es posible retornar antes habiendo aparecido después: el tiempo y el espacio pierden sus coordenadas, sus puntos cardinales. Sólo Dios (y, después, sus epígonos: el Hombre, la Historia, el Progreso) mantenía tensa la cuerda del tiempo y orientada su flecha hacia un futuro irreversible y desde un pasado irrecuperable. El individuo que se aligera y pierde ese peso flota en la marea del devenir como en el cono bergsoniano del tiempo, y recorre las afecciones en una curvatura ilimitada en la que el presente, el pasado y el futuro pierden su secuencia ordenada: "yo" puedo superar mis círculos de convergencia y dejar de ser "yo", abandonar este mundo para insertarme *inmediatamente* en otro incomposible, recorriendo esa zona de vaguedad o de indiscernibilidad común a todos los mundos, aprovechando esa resonancia de la diferencia en todas las series, puedo pasar de un pliegue a otro a fuerza de re-plegarme o des-plegarme, puedo recorrer en un instante una eternidad, la eternidad que me separa de ese "otro" que se contrapone a mi identidad. Y ello porque "yo" no es sino un término en el cual la conciencia y el lenguaje concentran todas sus ilusiones para hacer creer que designa a un individuo fijo, cuando determina únicamente una variación intensiva, un estado de la mezcla de pulsiones, un grado expresivo de la potencia.

Y todas las diferencias se comunican entre sí y a través de su divergencia esencial, abriendo túneles subterráneos que ponen en contacto el pasado, el presente y el futuro y hacen que esas palabras pierdan su sentido ordinario. Una forma de decir esto es: me reconozco en ese otro que también soy, que es in-

compatible con mi identidad y que la disuelve, y en el cual me convierto ilimitadamente superando la eternidad que nos separa, porque yo ya he sido ese otro, porque ese otro es "otro" bloque móvil de eternidad como yo mismo, contenido aberrantemente en mi propio yo, y puedo des-plegarlo al expresarme. *Eterno retorno de lo Mismo*, en efecto, no significa, en la lectura que Deleuze hace de Nietzsche, que "todo vuelve" en el sentido de que *una misma* identidad retorna infinitas veces en el curso del tiempo. Ya no hay curso del tiempo. El eterno retorno, como la "salvación eterna" de Spinoza, es selectivo: la identidad no vuelve jamás, lo único que vuelve es la diferencia, y el ser no es otra cosa que ese retorno ilimitado del devenir, de la pulsación infinitamente diferente de la diferencia: *el eterno retorno de lo Otro*.

> *Por eso, y como sigue diciendo Klossowski, el eterno retorno no es una doctrina, sino el simulacro de toda doctrina (la más alta ironía), no es una creencia, sino la parodia de toda creencia (el más alto humor): creencia y doctrina eternamente por venir.*
>
> (*DR*, p. 127)

Ni siquiera hay, hablando con propiedad, una "experiencia" del eterno retorno, que no es sino la parodia y el simulacro de toda experiencia.

Pues la experiencia del eterno retorno no es algo que pueda hacerse o alcanzarse con la suficiente disciplina, una altura excepcional: es, sin duda, lo más difícil, el pensamiento más arduo; pero, también, es el en-sí de toda experiencia, pues toda experiencia es una disolución de la identidad, un pasaje o un devenir.

En el retorno, lo que vuelve no es el yo, porque no hay identidad del yo, sino diferencia de fuerzas: la conciencia no es sino la expresión (la más reducida y parcial, la menos expresiva) del grado más bajo de la potencia de obrar y de comprender, del "triunfo de los débiles" o de los esclavos en ontología, en epistemología y en moral.

> *La conciencia no es nunca conciencia de sí mismo, sino la conciencia de un yo en relación a ello... No es conciencia del señor sino conciencia de un esclavo en*

relación a un señor que no se preocupa de ser consciente.

(*NF*, p. 60)

Se pasa de un "menos que yo" (las semientidades vagas leibnizianas) a un "más que yo" (el aumento de potencia derivado del ejercicio spinoziano de las "nociones comunes"), sin atravesar el dominio de la subjetividad humana: el que supera al hombre, al sujeto y al individuo, para situarse en el pensamiento a-subjetivo y en el terreno de lo *dividual (MP, C)*. Sin presente y sin memoria, el super-hombre, colocado en un mundo que ya no está vigilado por ningún testigo, que no tiene que obedecer (no ya a Dios, sino sobre todo a sí mismo, pues carece de "sí mismo"), es el único que dispone de todo su tiempo, de su futuro, el hombre que puede prometer, el individuo libre y soberano. ¿Dios? ¿Su parodia? No: solamente la divergencia de un Dios estrábico situado, no sólo "más allá del bien y del mal", sino también "más allá de lo verdadero y lo falso".

En definitiva, la tercera síntesis de la deconstrucción de la subjetividad es una síntesis disyuntiva, la síntesis de una diferencia que ya no se detiene ante ninguna identidad.

Durante mucho tiempo se ha definido la modernidad en filosofía como sustitución de la *ousía* (substancia, naturaleza, esencia, entidad) por el *Sujeto*: quizás, de este modo, se señala el tránsito del Sujeto a la Diferencia como tema del pensamiento.

* * *

De cualquier modo, podemos ahora aplicar las mismas características del campo intensivo deleuziano a la historia de la filosofía, para mejor comprender el uso que de ella se hace: pues la propia historia de la filosofía es el cuerpo-sin-órganos de las ideas, y la revolución "anticronológica" introducida en ella sive para establecer esa síntesis disyuntiva del pensamiento que permite sobrepasar los presuntos abismos entre empirismo y racionalismo, entre racionalismo e irracionalismo, experimentación filosófica y experimentación plástica, literaria, dramática, cinematográfica o musical, etc. La pregunta de Deleuze y Guattari en *MP*, ¿cómo hacerse un cuerpo-sin-órga-

nos?, se vuelve en cierto modo similar a esta otra, ¿cómo llegar a tener una idea , cómo empezar a pensar? No pensar un "ya pensado", un pensamiento cualquiera, sino algo que, como decía Foucault en su comentario a las obras de Deleuze, valga la pena de ser pensado? Hace falta, nos recuerda Proust, "un minuto liberado del orden del tiempo...", lo que ahora significa: un pensamiento liberado del orden de la historia de la filosofía. Con todos esos minutos, con todas esas ideas —¿de quién son ideas?: pregunta sin sentido donde ya (o áun) no hay sujeto—, se intentará hacer un cuerpo-sin-órganos del pensamiento, un pensamiento que valga la pena de ser pensado. ¿Un pensamiento nuevo? ¿O quizás el pensamiento más nuevo ha sido ya pensado, viene siendo pensado desde la eternidad y se trata tan sólo de pensar su eterno retorno?

3

El pensamiento sin imagen

En términos generales, nos hemos mantenido hasta ahora en el terreno de este argumento: en lugar de darse de entrada y de antemano, ya hechos y como fundamento o punto de partida, el sujeto activo y consciente, el Yo como domador de la multiplicidad, el organismo como centro estructural de la sensibilidad y, en suma, *la representación como razón de lo que aparece o de lo que es,* hemos de preguntarnos cómo es posible que se hagan, a partir de qué presupuestos, y hemos de abandonar nuestra familiaridad natural con tales principios para extrañarnos de su constitución sobre la base de ese "mundo" pre-subjetivo (casi diríamos: pre-ontológico) de yoes larvarios, pre-orgánicos e infra-representativos con el que no guardan la más mínima relación de semejanza. Hemos visto ya que hacer la genealogía de la representación es deshacerla, disolver la identidad del yo y de sus objetos en favor de una expresividad inconsciente de la diferencia.

Pero la pregunta sigue viva: ¿cómo es posible la representación? ¿Cómo el sujeto activo y consciente —incluso como ilusión— llega a constituirse, y qué consecuencias tiene todo ello

sobre el "campo problemático de la diferencia"? No puede sorprendernos saber que, si la diferencia deshace la subjetividad y destruye la representación, la representación sólo pueda erigirse sobre el olvido y la destrucción de la diferencia, sobre su devenir-impensable o irrepresentable, exterior a todo concepto. Hay, en efecto, obstáculos que nos impiden pensar la diferencia; pero no son obstáculos casuales ni impedimentos derivados de la obstinada mala fe de los metafísicos o de su ingenua ignorancia: *nosotros* somos esos obstáculos, y no podemos removerlos por un gesto simple y voluntarioso, afinando nuestra atención o afilando nuestro utillaje metodológico.

Y, ante todo, podemos preguntarnos: ¿es realmente la diferencia algo impensado, irrepresentable, sin concepto, el margen o el borde de todo concepto, su doble desconocido? ¿No podemos alcanzar conscientemente una representación conceptual de la diferencia sin recurrir a construcciones ni perder nuestra identidad subjetiva? ¿No es cierto que concebimos a la perfección la diferencia entre dos objetos sin necesidad de violentar la historia de la metafísica y sin que nuestro pensamiento sufra turbulencias o vértigo alguno? Para detener ese modo de razonar hemos de volver sobre una tesis muy rigurosa y exigente de Deleuze: *no podemos confundir la diferencia conceptual con el concepto de diferencia.*

3.1. Las raíces de la representación

La representación procede, según ya mostrase Foucault en *Las palabras y las cosas*, y como recoge Deleuze en *Diferencia y Repetición*, de una *cuádruple raíz:* analogía, semejanza, identidad y oposición. Estos cuatro caracteres, que hacen posible la representación, son también los que hacen imposible (impensable e insensible) la diferencia. Veamos de qué modo.

Explicitemos primero la noción misma de "representación", pues puede concebirse de modos diversos. En su sentido más inmediato, *representación* es sinónimo de "concepto", y un concepto es ya en mayor o menor medida abstracción de diferencias: el concepto de "libro" elude, como representación genérica, las diferencias concretas entre todos los libros reales o posibles. El concepto es uno e idéntico para todos sus objetos. Suele decirse, con toda sensatez, que esta "eliminación de las

diferencias" se efectúa en favor de las semejanzas: el concepto reúne todo aquello en que los libros diferentes se parecen y excluye las notas en las que se diferencian.

Estas semejanzas no son captadas por el Entendimiento sino por la Sensibilidad: son los rasgos de semejanza sentidos por la percepción y la imaginación.

Ahora bien, que un concepto sea en principio una representación general no debe excluir la posibilidad de concretarlo todo lo que sea necesario. El concepto de "libro", en principio abstracto, puede ser *especificado* (esto es, pueden establecerse en su seno *distinciones* que lo concreten) mediante predicados: decir "el libro *verde*" es ya reducir el contenido del concepto, y oponer esa clase de libros a todos los demás que no incluyen el mismo predicado, pudiéndose proseguir en esa misma dirección. Así, sobre el fondo de la identidad de todos los objetos de un mismo concepto (todos son "libros") puede establecerse un cuadro de oposiciones entre conceptos (predicados) relacionados con el primero ("verde" se opone a "rojo", "amarillo", "azul", y en suma, a todo lo "no-verde"). Clásicamente, la reunión de un sujeto y un predicado en una representación se llama *juicio*, pues todo juicio tiene la forma *S es P*. Decimos ahora "el libro *es* verde", y, después, "el libro *es* célebre", pero el verbo *ser* como cópula que une ambos conceptos no puede tener *el mismo* sentido en las dos ocasiones. Ahí no es ya suficiente con acudir al cuadro de oposiciones entre predicados, pues no hay oposición ni vinculación lógica entre "verde" y "célebre" (nada impide o impele a lo verde a ser o no ser célebre). Sin embargo, puesto que en ambos casos utilizamos el verbo ser como nexo de atribución, habrá que reconocer cierto grado de comunidad o parecido entre ellos. Este reconocimiento, ciertamente vago e hiper-abstracto, sólo puede cifrarse en el hecho de que el libro *es*; es decir, que todas las cosas a las que atribuimos predicados son análogas en el sentido de que todas ellas (aunque de modos enormemente distintos) "pertenecen" al ser.

Tales son las condiciones de la representación y, en fin, las que hacen impensable la diferencia: la semejanza en la percepción pierde toda la diferencia entre lo percibido y, en suma, la diferencia misma que toda sensación es y que, según vimos, está siempre envuelta o implicada en ella. La identidad del concepto eleva ese "olvido de la diferencia" al dominio de lo

inteligible, convirtiendo a todos los objetos de un mismo concepto en iguales y sin diferencias intrínsecas o conceptuales. Es cierto que, a partir de esa generalidad abstracta e indeterminada, puede procederse a establecer diferencias conceptuales entre los objetos de un mismo concepto mediante la oposición de los predicados, que aumenta su determinación. Pero, como acabamos de ver, estas diferencias son sólo visibles y pensables sobre el fondo de la identidad de un mismo concepto (la diferencia entre "el libro verde" y "el libro azul" es sólo pensable merced a la identidad en ambos del concepto de "libro", a la repetición en los dos de una diferencia sin concepto). Y, finalmente, la diferencia entre los distintos sentidos de atribución de predicados ("verde"/"célebre"), de la que ni siquiera podemos alcanzar un concepto claro y distinto, puede sólo ser pensada en el terreno de una previa e irrebasable analogía del juicio (Cfr. DR, Caps. I y "Conclusión"). Así, convencidos de la incompatibilidad de la diferencia con la representación, y habiendo tomado la representación como criterio de lo que es, habiendo hecho del ser una realidad coextensiva de la representación, de la cual la representación contiene la razón y la medida, terminamos convencidos de que la diferencia no es, y el pensamiento pierde la condición de su posibilidad al no poder arraigarla ni cultivarla a partir de esa "cuádruple raíz":

> *Cualquier otra diferencia, cualquier diferencia que no esté arraigada de ese modo, será desmesurada, incoordinada, inorgánica: demasiado grande o demasiado pequeña, no solamente para ser pensada, sino para ser. Al dejar de ser pensada, la diferencia se disipa en el no-ser.*
>
> (*DR*, p. 337)

3.2. Historia de la representación

Si es exacto, como Deleuze sostiene, definir la metafísica por el platonismo, entonces la historia misma de la representación es el escenario en que se despliega la sumisión de la diferencia a su cuádruple raíz. Pues Platón, al inaugurar la larga trayectoria, se sirve de la dialéctica como de una formidable

máquina filosófica de encuadrar a la diferencia en las cuatro esquinas de la representación. En efecto, la dialéctica platónica tiene un sentido antes selectivo que clasificatorio; se trata, en primer lugar, de distinguir los modelos (Formas) de las copias (cuerpos). El criterio que sirve para esa distinción envuelve en sí mismo las cuatro raíces de la representación y, en primer término, las nociones de *analogía* y *semejanza*: la copia representa a su modelo si y sólo si mantiene con él una relación interna y esencial de similitud. No se trata aquí, claro está, de semejanza "sensible", pero tampoco se persigue la división de un género en especies hasta dar con la definición de la cosa buscada. Se trata, más bien y ante todo, de hallar una comunidad de procedencia, de seleccionar, de entre todos los pretendientes rivales que aspiran a la definición, a colmar la definición (de "político", de "filósofo", etc.), el *buen linaje*. Y para ello, en primer lugar, hay que establecer un modelo, para lo que Platón recurre frecuentemente al mito, al modelo mítico.

> *Así, en el Fedro, el mito de la circulación de las almas expone lo que estas han podido ver de las Ideas antes de la encarnación; por eso mismo, nos da un criterio selectivo según el cual el delirio bien fundado o el verdadero amor pertenecen a las almas que han visto mucho y que tienen muchos recuerdos adormecidos, pero resucitables... Lo mismo sucede en el* Político, *donde el mito circular muestra que la definición del político como "pastor de los hombres" sólo conviene al dios arcaico; pero un criterio selectivo se desprende de ahí, según el cual los diferentes hombres de la Ciudad participan desigualmente del modelo mítico.*
>
> (*LS*, p. 323)

La Idea está custodiada por el mito, rodeada por él, como para certificar esa tesis posterior de los historiadores de la filosofía que han concebido las Ideas platónicas como re-encarnaciones y transposiciones de los mitos arcaicos. Así pues, la semejanza que se busca no es la de la percepción sensible, sino la semejanza de relación o de disposición interna: dos cosas son semejantes, en este sentido, no cuando existe entre ellas una similitud aparente o exterior, sino cuando se da una identi-

dad proporcionada entre sus relaciones internas o espirituales, una homología en la constitución de la esencia. Una cosa merece un nombre en la medida en que se parece a la Idea de la cosa, alguien es llamado "justo" en la medida en que participa de la esencia de la Justicia (Idea).

> *... no hay que entender la semejanza como una relación exterior, pues no va tanto de una cosa a otra como de una cosa a una Idea, puesto que la Idea es la que comprende las relaciones y proporciones constitutivas de la esencia interna.*
>
> (*LS*, p. 325)

Una semejanza, pues, lógica y ontológica, que garantiza la continuidad entre lo inteligible y lo sensible, que es capaz de llenar su cesura. Las cosas no son lo que son, están separadas de su esencia interna, pero la dialéctica, a través de esa semejanza lógica y ontológica, puede restituir la unidad de su ser. De ahí que los modelos, cuando son observados en sí mismos y no en la envoltura mítica que nos los entrega a través de la reminiscencia, tengan que aparecer como la estructura misma de la identidad: aquello que constituye a cada cosa en lo que es. Lo semejante es la copia, pero lo semejante sólo puede ser copia de lo idéntico. De modo que, si la copia se define por la semejanza, el modelo sólo puede definirse por la identidad (αυτο καθ´ αυτό): es Lo Mismo. (*DR*, pp. 341 y ss.). Deleuze distingue tres instancias: el fundamento, el pretendiente y la pretensión. El pretendiente es el que aspira a "parecerse" al fundamento, a ser designado con su nombre: tal es su pretensión.

Y sólo cuando la dialéctica muestra que el pretendiente se asemeja al fundamento al que aspira queda establecido que ambos son del mismo linaje y que la pretensión está bien fundada. En lo esencial, esto sucede porque la relación de la copia con el ser y la verdad es comparable, *análoga* a la que el modelo mantiene con esas dos instancias.

Pero si la dialéctica es dialéctica de la rivalidad, entonces necesita no solamente distinguir modelos y copias, fundamentos y pretendientes, sino también disociar pretendientes legítimos e ilegítimos, justificar las pretensiones bien fundadas y eliminar las que carecen de (semejanza interna con el) funda-

mento. De hecho, si el platonismo —y, por ende, la metafísica— hubiera sólo consistido en la distinción del modelo y la copia, de lo esencial y lo accidental, tendríamos que creer que Hegel (e, incluso, antes que él, Leibniz) había invertido la metafísica y subvertido el platonismo al invertir la relación entre ambos términos para después identificarlos, tendríamos que creer que Nietzsche, cuando habla de "inversión del platonismo", no hace sino repetir a Hegel, y no podríamos comprender la célebre declaración de Marx recomendando poner la dialéctica hegeliana de nuevo sobre sus pies.

En el proceso de determinación de la copia legítima por semejanza con el modelo de lo Mismo, cuya identidad está garantizada por el Bien, la dialéctica tiene también que *descalificar a los falsos pretendientes*. La buena copia se obtiene, en los diálogos platónicos, suscitando la presencia sucesiva de parejas de conceptos contrarios cuya oposición obliga a elegir uno de ellos y descartar el otro en correspondencia con el modelo. Pero en el mismo instante en que Platón enseña sus cartas y pone en marcha ese proceso de desenmascaramiento de los rivales sin méritos, se abre la vía para una posible inversión del platonismo desde su propio interior... "¿No era necesario que fuese Platón mismo el primero que indicase esta dirección de la inversión del platonismo?" (*LS*, *ibíd.*).

En último término, el platonismo se define por una triple operación que instaura la representación: establecimiento de un modelo (lo Mismo), selección de la semejanza (la Copia) y expulsión de la diferencia (lo Otro). Esa es la tríada de la metafísica: Original, Copia y Smilacro. Si las cosas (cuerpos) sólo son en la medida en que se asemejan a la Idea, los simulacros, que son precisamente los que no se asemejan, los diferentes, las diferencias, aquello que no se acomoda al modelo inteligible de lo sensible, son forzosamente *lo que no es*. La historia de la representación no podría haber comenzado sin eliminar previamente del cuadro lo que no obedece a sus leyes ("rechazarlo a lo más profundo posible, encerrarlo en una caverna en el fondo del océano...", *LS*, p. 328). Preguntar por el ser del simulacro carece, pues, de sentido; los simulacros son los diferentes y, puesto que no pueden ser representados porque ninguna esencia les corresponde en el mundo de las Ideas (no hay modelo de lo Otro), no son. Copia de copia (hasta el infinito), máscara de máscara, ninguna razón puede soñar con

desenmascararlos definitivamente. Incluso denunciados como no-ser, seguirán actuando como esa turbulencia que inquieta a la representación desde sus márgenes y es constantemente expulsada de ella, porque no puede ser representada sin subvertir la representación. A partir de ahí, la historia de la representación puede invertir a su gusto las relaciones entre el modelo y la copia: nada resultará esencialmente trastocado mientras permanezca invariable la relación con esos falsos pretendientes que sólo tienen con la esencia una semejanza superficial pero que, en su esencia, son diferencia. Una relación de amenaza mutua, pues el insondable descenso ontológico por el abismo sin fundamento de esa nada irrepresentable anuncia ya en principio un modelo de lo Otro o, lo que es lo mismo, una otredad sin modelo, una diferencia sin identidad: la parodia de toda identidad, el simulacro de lo Mismo.

Sólo a partir de esa toma inicial de partido, que de entrada determina el pensamiento como Imagen, y que por lo tanto define una Imagen del pensamiento gobernada por las cuatro raíces de la representación, es posible comprender el modo en que los papeles se reparten y la escasa importancia relativa de las aparentes grandes rupturas en el interior de la historia de la filosofía, en la medida en que la imagen moral del pensamiento —presidida eternamente por el Bien— no cesa de oponerse a un pensamiento sin imágenes que es, no ya la filosofía o la representación, sino simplemente *el* pensamiento.

3.2.1. La repetición y la diferencia sin concepto

La ocultación de la diferencia tiene lugar, tanto en la representación orgánica (finita) de la filosofía antigua como en la representación órgica (infinita) de la filosofía moderna, en primer término, al difundirse o disolverse en las semejanzas de la percepción, tal y como recordábamos hace unas páginas.

El aristotelismo es el primer desarrollo de las categorías de la representación y la primera descripción global y sistemática del territorio fundado por Platón: "todo el ámbito que la filosofía reconocerá en adelante como el suyo". En él, la diferencia se eclipsa ante las semejanzas de la percepción, ante todo, por razones de orden lógico. El *leit-motiv* aristotélico "hay que detenerse" no sólo justifica la existencia del primer motor in-

móvil o la indemostrabilidad del principio de contradicción, sino también el límite en el que la división conceptual deja de ser posible. El Ser se reparte en las Categorías, las Categorías se separan en Géneros, los Géneros se dividen en subgéneros y Especies, y las Especies en subespecies, hasta la *species infima*. Allí, ya no hay división ulterior posible: los individuos de una misma especie última no poseen ninguna diferencia conceptual: son idénticos y se distinguen *solo numero*. Lo que quiere decir: la percepción sensible los aprehende como semejantes, y por eso los incluye bajo el mismo concepto, sin distinción intrínseca o de razón; no representa su diferencia. Así, la materia empírica de la sensación se convierte en la frontera del ser y del representar, su punto más bajo (concepto = *0*): continuidad amorfa e indiferenciada de la alteridad y lo diverso, poblada de "no-individuos", semi-entidades inefables y sin sentido; se trata de la repetición como diferencia sin concepto (*DR*, pp. 46 y ss.).

La diferencia queda así relegada al dominio de lo sensible, de lo fenoménico, de lo diverso. Y, sin embargo, "la diferencia no es lo diverso. Lo diverso se da. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado se da. Es aquello por lo cual lo dado se da como diverso" (*DR*, p. 286). En efecto: al relegar la diferencia al ámbito de la diversidad fenoménica, parece que se quiere justificar su imperceptibilidad en el problema bien conocido de los umbrales liminares: a partir de cierta zona de nuestra sensibilidad, lo dado es incapaz de producir en nosotros excitaciones pertinentes, y no percibimos ya las diferencias. Si se tratase de eso, podría fácilmente reprocharse a Deleuze buscar diferencias insondables o irrelevantes, buscar diferencias allí donde no las hay.

Pero no es así: acabamos de oírlo, la diferencia no es la diversidad de lo dado, sino su principio. En la sensación —pues es la percepción sensible lo que está aquí concernido, como lugar de "desvanecimiento de las diferencias" y motivo de su no-inclusión en el concepto—, todo es cuestión de diferencias. Lo veíamos en un apartado anterior: toda sensación envuelve o implica una *diferencia de intensidad* —sin ella, simplemente, no hay sensación; pero lo envuelto o lo implicado no es lo dado (lo dado es la envolvencia o la implicación, lo diverso). Por eso Deleuze escribe que la diferencia (intensiva) es la razón suficiente de la diversidad.

Sentir es sentir una diferencia, una intensidad diferencial; pero cuando lo sentido es representado, aparece como *cualidad* o como *extensión*, y la diferencia de intensidad se anula y tiende a desaparecer en la igualación, en la ecualización de tal o cual cualidad o extensión. A propósito de las "Anticipaciones de la percepción", "Kant ha extraído el principio de la intensidad cuando la ha definido como una magnitud aprehendida instantáneamente: de ello concluía que la pluralidad contenida en esta magnitud no podía representarse sino por su aproximación a la negación = Ø" (*BLS*, p. 54). Esto es: toda sensación *envuelve* una diferencia de intensidad, lo que implica una pluralidad, una multiplicidad (diferencia de diferencia, hasta el infinito, por grados infinitesimales). Pero esta diferencia de intensidad, esta desigualdad que constituye el ser mismo de la intensidad y la naturaleza *profunda* de la sensación, *sólo puede entrar en la representación reduciendo la intensidad a cero*, anulando de hecho la diferencia de cantidad (y la cantidad misma) para poder sentir y concebir cualidades y extensiones. En definitiva: la intimidad de la intensidad con el descenso de fuerza hasta el grado cero, la copertenencia de la potencia y la negación está motivada únicamente por la representación, y carece de fundamento intrínseco.

Cuando Kant define todas las intuiciones de la sensibilidad como magnitudes extensivas, ello significa que producimos partes en el espacio y en el tiempo, ya que la representación del todo sólo es posible a partir de la representación de sus partes. (Cfr. *K*, "la síntesis y el entendimiento legislador"). Pero el espacio y el tiempo configuran un problema complejo: no se *presentan* tal y como los *representamos*: en ellos, el todo precede y funda la presentación de las partes. Es por ello que no dejan de producir paradojas, como la de los objetos enantiomorfos: la mano izquierda y la mano derecha *no son iguales*, y, sin embargo, su diferencia es exterior a la representación, no llega jamás a ser conceptual. Todas las dificultades de la representación para aprehender este tipo de diferencias se relacionan, según Deleuze, con la presencia en la intuición sensible de una intensidad diferencial no reconocida e irrepresentable. Sin embargo, al hurtar esa dimensión a nuestra percepción, no sólo la privamos de toda razón suficiente sumiéndola en el magma de la "irracionalidad", sino que además eliminamos de nuestro campo de visión toda profundidad, en beneficio de la sola contemplación de cualidades y extensiones.

La intensidad es la profundidad de la sensación, y es por ello que toda sensación, en cuanto representada, procede a la abolición de la profundidad al abolir la intensidad, manteniéndola como esencia insensible de la sensación.

> *La intensidad es a la vez lo insensible y aquello que no puede ser sino sentido. ¿Cómo podría ser sentida por sí misma, independientemente de las cualidades que la recubren y de la extensión en que se reparte? Pero, ¿cómo podría ser otra cosa que "sentida" , ya que es ella quien da a sentir y quien define el límite propio de la sensibilidad? La profundidad es a la vez lo imperceptible y lo que no puede ser sino percibido.*
>
> (*DR*, p. 297)

De forma que, si contemplamos la intensidad, la diferencia de intensidad como razón de lo dado en la intuición sensible, desde la perspectiva de la representación, siempre llegaremos a la misma conclusión: *la diferencia* (no) *es nada*, es lo que ya se ha anulado cuando la sensación llega hasta nosotros, lo que desaparece en el mismo momento en que nosotros nos adueñamos de nuestra percepción, lo que queda eliminado en el proceso mismo de su producción, del darse de lo dado. Pero Deleuze nos ha advertido: esto sólo constituye una prueba de que la diferencia no se da, no forma parte de la diversidad de lo dado y, en esa misma medida, no puede ser percibida-representada (así, todas nuestras percepciones permanecen como "fenómenos de superficie", carentes de profundidad). Sin embargo, no es en nombre de ningún irracionalismo, sino en el del racionalismo más ambicioso y obstinado en el que se invoca la diferencia como intensidad o la intensidad como diferencia: es precisamente cuando se retira de lo dado aquel principio en virtud del cual se da, cuando todo el mundo sensible aparece como irracional e inmotivado, y cuando se procede a buscar para él un fundamento trascendente en lo inteligible; acaso esa tendencia a fundar lo sensible en lo intligible sea ya, presentada de esa forma, un síntoma de irracionalismo. La diferencia no se da, no es dada en el orden empírico, y pretender lo contrario sería, efectivamente, buscar diferencias donde no las hay. Pero hay —en contra de las aspiraciones de la representación— una razón de lo dado, una razón de lo diverso; lo

diverso no es la simple alteridad irracional que debería ir a buscar su fundamento en lo Uno de las alturas (Cfr. "Lucrecio y el simulacro", en *LS*, Apéndice I), la diferencia funda lo diverso a pesar de no ser representada. Por ello, tampoco se pensará que, al reivindicar los derechos de la sensación o de la intensidad, Deleuze invita hacia un regreso a lo empírico más allá de las "idealizaciones" de la metafísica: *lo que justamente se reprocha a la representación es estar rigurosamente calcada sobre la percepción empírica*, y ser por ello incapaz de imaginar para la misma un fundamento que no esté construido a su imagen y semejanza. La percepción empírica carece de profundidad, la representación de la sensación carece de intensidad, porque su vinculación a lo dado las imposibilita para aprehender una diferencia que es, obviamente, diferencia *de* la percepción: "De la intensidad a la profundidad, se anuda ya la alianza más extraña, la del ser consigo mismo en la diferencia" (*DR*, p. 297). No hay semejanza entre la razón de lo dado y lo dado mismo. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado no es lo Mismo (sino la diversidad).

Ahora bien, la diferencia no impide la percepción, sino que la posibilita; por tanto, la representación tampoco impide la diferencia, simplemente la elude, la envuelve, *la implica*. Pero, implicada, envuelta, implícita, impresa o plegada, la intensidad no es jamás anulada totalmente por la percepción (de serlo, no habría percepción ni sensación alguna). Que *hay* percepciones, que lo dado se da, eso es lo que prueba que la diferencia sigue viva, aunque sea "comprimida" o "reprimida" en la representación. Hay una razón de la experiencia, pero no es *la* razón (la representación), hay un ser de lo sensible, pero no es el Ser, sino la diferencia. La anulación de la intensidad, que pervive como "tendencia" en toda sensación, no termina nunca, es un devenir-ilimitado. El "cero" de la intensidad vista desde la representación es el (dx/dy), en donde,

> dx *no es nada por relación a* x, *ni* dy *en relación con* y, *pero* dy/dx *es la relación cualitativa interna... El cero no designa aquí sino la diferencia y su repetición.*
>
> (*DR*, pp. 66 y 261)

La diferencia y la representación, la intensidad y la percepción, coexisten aberrantemente, sin anularse una a otra, como

la materia y la memoria. Y, por otra parte, lo que es imposible para la representación no tiene por qué ser imposible "de suyo": ¿son irrepresentables las intensidades, las diferencias de intensidad? Si este problema se produce en el ámbito de una disciplina filosófica que denominamos "estética" (teoría de la sensibilidad), no podemos olvidar que la estética es también la teoría del arte. ¿Y no es el arte un intento de representar las intensidades, de "pintar las fuerzas" (*BLS, passim.*)? Podemos creer en la imposibilidad de representar la intensidad leyendo la "Estética trascendental", pero no ante una tela de Cézanne o de Bacon. Es ahí donde la filosofía tiene que aprender de la renovación producida en "otras artes" para alcanzar el umbral en el que sea ella misma capaz de "pensar las fuerzas", de pensar la diferencia. Quizás la fotografía sirve para ver lo visible como la discografía para hacer sonar lo sonoro; pero la pintura y la música son las artes de hacer visible lo invisible (por ejemplo, la fuerza de torsión de una montaña) y de hacer sonar lo insonoro (por ejemplo, un grado de termperatura). La filosofía equivoca su tarea si se conforma con hacer pensar lo pensable, si se atiene a lo dado, no sólo ni principalmente en la forma de un empirismo *tout court* (que raramente responde a esa definición), sino sobre todo en la forma de un pretendido racionalismo o de una supuesta filosofía trascendental que extrae el modelo de lo racional o de lo trascendental de lo dado mismo y de las determinaciones de su pensabilidad en la representación; pues la única tarea que hace a la filosofía digna de sí misma es la de hacer pensable lo impensado.

3.2.2. El concepto como repetición sin diferencia

La eliminación de las diferencias en la percepción sensible, por recurso a la semejanza (que culmina en la constitución de una representación "abstracta" por semejanza con lo sensible), se continúa en la planicie del concepto general, por definición indeterminado y refractario a las diferencias. En Aristóteles, la constitución de las diferencias específicas (las únicas que son plenamente conceptuales) o, mejor dicho, intra-específicas, sólo es posible merced al mantenimiento de la identidad conceptual de las especies mismas. Esta identidad, que en los individuos de una misma *species infima* se confunde, como he-

mos visto, con la continuidad monótona y amorfa de la indiferencia desapercibida, se prolonga con el mayor grado de claridad posible en la mismidad del concepto que soporta todas las diferencias específicas. Dicho con mayor verdad: las diferencias específicas (porque son las únicas que se subordinan a la identidad del concepto) son *las únicas* que soporta.

Pero, en cualquier caso, identidad conceptual significa, no solamente abstracción, sino indeterminación. Si, en el contexto de la filosofía aristotélica, las diferencias sólo pueden aparecer sumisas a la identidad, la identidad misma se ve obligada a volverse más y más indeterminada para domeñar la mayor cantidad posible de diferencia. Así, el ser, que habría de configurar el concepto más idéntico y en cuya identidad bebiesen todos los demás como en la fuente de su esencia, se torna en su filosofía, por razones sobre las que el mismo Aristóteles se ha expresado con total precisión, el concepto más indeterminado, vago y vacío de cuantos puedan pensarse: tanto que Hegel, en una espléndida fórmula de su *Lógica*, lo identificará pura y simplemente con la nada. La identidad del ser es, en cualquier caso, el único presupuesto bajo el cual se pueden tolerar (esto es, representar) las diferencias que despliega en su manifestación, en su devenir-inteligible. Si las diferencias rebasaran en alguna medida aquella identidad, el ser habría dejado en ese instante de ser inteligible, y entonces sí que verdaderamente se confundiría con el no-ser.

Primero Descartes, y después Kant, han manifestado su rechazo frontal a esta manera de "comenzar" en filosofía. En Aristóteles, la garantía última de que todas las diferencias se verán subsumidas en la identidad del concepto es enormemente compleja. Primero, las diferencias extra-conceptuales de los individuos que se distinguen sólo numéricamente se resuelven en la identidad de la especie misma, que no aloja criterios que permitan identificarlos. Después, las diferencias conceptuales —las que contemplan las distintas especies de un mismo género—, que son diferencias específicas y puntúan la esencia de las subespecies, convergen en la identidad plena del concepto de la especie o, en última instancia, del género. Los géneros aristotélicos, como las mónadas de Leibniz, carecen de ventanas por las que poder intercomunicarse, y no guardan entre sí relaciones de inclusión mutua. Vistos desde una perspectiva "aérea", pueden aparecer como "conjuntos de diferencias" (es-

pecíficas); pero —nos recuerda el Estagirita— las diferencias *son*: es decir, están también ellas incluidas y sometidas a la identidad de ese concepto máximo que se eleva sobre los géneros: el ser. Las categorías (géneros generalísimos) están incomunicadas pero no desordenadas: hay una jerarquía entre la Substancia y las demás, de tal modo que ellas no sobrevivirían a la desaparición de la primera. Así las cosas, el ser como representante de la identidad conceptual más alta (aunque también más indeterminada) tiene un *sentido común*, según el cual se reparte distributivamente entre todos los géneros y categorías, garantizando su identidad (y, por tanto, la de sus "individuos" componentes), y un *sentido primero* o "buen sentido", *ousía*, que se impone jerárquicamente al resto de las categorías (cantidad, cualidad, relación, etc., Cfr. *DR*, p. 50, n. 1).

El rechazo de Kant y Descartes a esta forma de proceder hunde sus raíces en el "giro" (de la *Substancia* al *Subjectum*) en el que se supone consiste la modernidad en filosofía. En efecto, Descartes evita comenzar por el ser, y coloca al sujeto en el lugar del fundamento; no se dice esto en un sentido en el que sería fácilmente rebatible: alguien podría argüir con razón que, en el fondo, el comienzo cartesiano es a partir del ser (porque no comienza sino con el *Je suis*, y ese *Je suis* designa una *substancia, res cogitans*), y que, además, Descartes reconoce que la substancia es primera en relación al Pensamiento y la Extensión, que serían sus modalidades de reconocimiento provisional sólo "en el orden de las razones". Pero, aquí, el orden de las razones encubre una estrategia ontológica y epistemológica que se pretende emancipada de los presupuestos aristotélicos.

Descartes, aduciendo la mayoría de edad de la razón, elimina todo pre-juicio "objetivo" aristotélico: la propia *ousía* como centro de irradiación lógico-ontológico y, con ella, toda la cadena de categorías, géneros, especies e individuos derivados. Al liberarse de esa tutela en nombre del *Cogito*, todo el panorama parece cambiar violentamente: en el orden aristotélico, la sumisión de las diferencias a la identidad estaba garantizada por su desembocadura explícita —aunque, ciertamente, tortuosa— en la *ousía* de la que dependían; cuando el yo-que-piensa rechaza autodefinirse como *animal racional* —que es una definición "por el género (animal) y la diferencia específica (racional)"—, lo que impugna es el auto-reconocimiento

del sujeto en ese orden filosófico preconcebido; abandona el cuadro del ser, hace cesar el curso del tiempo y obvia la extensión del espacio, se desprende de todas sus filiaciones y alianzas, pone entre paréntesis y en su exterior todo un mundo de diferencias que, al haber perdido su principio de ensamblaje (la substancia), pululan sin orden ni medida gravitando sin ningún punto axial en el que centrarse o concentrarse; el ser está provisionalmente separado del sujeto porque el sujeto se ha desprendido de él como de una carga demasiado pesada y, en última instancia, carente de justificación y fundamento, como ahora lo atestiguan sus urgentes e inconsolables dudas.

En ese desierto óntico, el sujeto sólo entretiene su soledad pensando que *es: cogito, sum.* Y, lo que es más, ofrece esta prueba de *desprendimiento* y des-aprendizaje como accesible a todo hombre, como certificable en toda experiencia: ante un objeto cualquiera que me represento de mil formas diferentes (lo veo, lo toco, lo imagino, lo concibo, lo sueño), sólo una cosa es indudable: el yo representante. Este yo es aquí *el único foco hacia el que convergen todas las diferencias* y cuya unificación es posibe sólo merced a su identidad subjetiva. Así que, ahora, la identidad del concepto no reposa sobre la mismidad jerárquico-distributiva del ser, sino sobre la unidad de la propia conciencia subjetiva que se representa ese ser. Las diferencias pueden, en consecuencia, ser organizadas por el ego especulativo en base a una ciencia universal del orden y la medida que las recubra con cualidades y las reparta en extensiones, concentradas como están a su alrededor y como productos inteligibles del centro absoluto de percepciones y pensamientos.

Pero este giro ha de ser matizado. Para que su operación sea posible, dos variaciones importantes se han producido. En primer lugar, no se trata de un "comenzar a pensar sin presupuestos", sino de un desplazamiento de los presupuestos desde el terreno de lo objetivo al de lo subjetivo y, por tanto, de lo explícito a lo implícito. El sujeto afirma: "pienso, existo", y afirma que esa existencia es universal y generalísima como el ser aristotélico. ¿Pero quién ha dotado de sentido —y, además, del sentido *preciso*— a los términos "pensar", "ser", "yo"? La representación era, en Platón o Aristóteles, la razón implícita del ser, lo que obstaculizaba el pensar de la diferencia, que sólo aparecía como simulacro o como materia indiferenciada;

ahora, la representación subjetiva se ha convertido en razón explícita y consciente del ser que es su reflejo, el reflejo de sus determinaciones conceptuales intrínsecas, y la diferencia ha sido arrojada a una caverna aún más profunda.

Es cierto que con ello se elimina el presupuesto explícito de un "sentido primero" del ser (substancia) o "buen sentido", pero sólo para convertirlo en presupuesto implícito (el reparto universal igualitario del *bon sens* en Descartes), que pasa de soslayo el significado impuesto de "ser", "pensar" y "yo", considerándolo axiomático y autoevidente, y haciéndolo depender todo de una "buena voluntad del pensador" (al que hay que suponer un honesto deseo de verdad) y de una "naturaleza recta del pensamiento", capaz por sí mismo de acceder a esa verdad (*DR*, Cap. III).

Además —y esta es la segunda de las variaciones a las que aludíamos—, para establecer la subjetividad como foco de convergencia y centro de organización de las diferencias, se precisa presuponer a la subjetividad misma la unidad de una conciencia sin fisuras. Que ésta no está de antemano justificada ya lo había percibido la conciencia griega cuando el propio Aristóteles, para eliminar la fragmentación subjetiva derivada de las "imágenes" incongruentes del ser entregadas por las diferentes facultades y órganos de la sensación (memoria, imaginación, vista, tacto, etc.), tenía que recurrir al postulado del *sentido común* en el que se reconstruía la unidad del objeto percibido, para evitar la multiplicación misma de la subjetividad. El célebre ejemplo cartesiano del pedazo de cera, en el que claramente se percibe cómo la unidad del objeto *(substancia)* depende de la unidad del sujeto *(subjectum)*, vuelve a la idea de una *concordia facultatum*, acuerdo disciplinado de todas las capacidades subjetivas para que, descansando en la unidad hipotética de un sujeto único y unificado, constituyan la imagen acabada de un objeto uno e idéntico como contenido de la representación conceptual. Por nuestra parte, podemos ver en esa forma de proceder, una vez más, el modo en que se pasa por alto arbitrariamente la inevitable discordia de las facutlades, la divergencia objetiva del entendimiento, la sensibilidad, la imaginación, la razón, etc., que funcionan como series heterogéneas cuya coincidencia en la unidad de una conciencia no puede estar nunca de antemano garantizada.

Pues, en efecto, se subraya a menudo que el *cogito* determi-

na *solamente* la forma de la subjetividad, y esa es una consideración doblemente errónea. Primero, porque parece dar a entender que la determinación formal es sólo secundaria o derivada con respecto al contenido. Sin embargo, determinar la *forma* de la subjetividad significa determinar la forma de sus contenidos; y ¿ qué importa cuáles sean esos contenidos si sus divergencias, si su diferencia será necesariamente volcada en la forma de una identidad que la elimina o la elude? Determinar la forma de la subjetividad es imponer, a todo pensamiento que quiera devenir representación, que aspire, en fin, a hacerse consciente, el molde obligado del "yo pienso" como única posibilidad: es un modo de asegurar que todas las diferencias recaerán en lo Mismo y que la identidad que las reúne en un concepto las tutela en la unidad de una conciencia *de la que* se convierten en predicados o atributos jerárquicamente ordenados y distributivamente repartidos para compensar su desequilibrio interno. Si el orden de la experiencia queda, en la ordalía cartesiana de la duda, convertido por un instante en un mar ilimitado de accidentes sin substancia en la que acusar inherencia, ello sólo sucede para convertirlo en seguida en las "propiedades de un sujeto" que imprime sobre ellas la marca de su identidad.

Pero, en segundo lugar, no se determina la forma de la subjetividad sin determinar, correlativa e inmediatamente, la forma de la objetividad. Ordenar: nada es pensable si no es porque "yo (lo) pienso", todo pensamiento es *de* y *para* una conciencia, es también imponer al ser una forma de objetividad y conseguir que todo lo que no quepa en tal esquema de objetivación fenezca bajo la etiqueta del no-ser.

> *Por eso, la verdadera fórmula del Cogito es: yo me pienso y, pensándome, pienso el objeto cualquiera al que refiero la diversidad representada.*
>
> (*K*, Cap. I)

El Sujeto y el Objeto se colocan necesariamente bajo la figura de lo Mismo para que la identidad y unidad de la conciencia del uno determine la identidad y unicidad del concepto del otro.

3.2.3. Contra el sentido común

Todos estos presupuestos, que Deleuze recapitula como *postulados* de esa "imagen del pensamiento llamada 'filosofía'" que sobrevive sólo en el elemento de la representación, ¿dónde se sostienen? Aún Descartes podía invocar, para apoyarlos, la ayuda de un Dios sincero como garante y fundador último. Kant se enfrenta a un problema más arduo cuando se ve obligado a retirar esa garantía conservando, no obstante, todos los postulados. Sea, por ejemplo, la cuestión de la *concordia facultatum*. Kant invoca con frecuencia, para explicarla, la instancia del sentido común (acuerdo entre las facultades). Y, también con frecuencia, la declara misteriosa o milagrosa. Pero se entiende perfectamente que la colaboración desinteresada de facultades inconmensurables para construir la unidad de un objeto, si bien puede estar determinada por intereses prácticos o especulativos de la razón, es sólo posible a partir de un "acuerdo libre e indeterminado" entre facultades, del tipo del que se produce en la *Crítica del Juicio* para dar lugar al "sentido común estético". Entrever esa posibilidad es ya liberar por un momento a las facultades de su sentido común al reconocerlas independiencia, y presentir una *discordia facultatum* que destruya la unidad del sujeto y, con ella, la imposición formal de la objetividad, permitiendo aparecer a la diferencia más allá de la obligada identidad del concepto (si esto sólo es posible en el terreno de la *Crítica del Juicio* es porque, sólo en él, aparecen intuiciones que no se adecuan a ningún concepto, para las que es preciso *inventar* un concepto, una "idea estética" que exprese lo que de inexpresable hay en una idea racional, su diferencia; Cfr. *K*, "El simbolismo en el arte o el genio"). Se trataría del ejercicio trascedente y disjunto de las facultades, fuera de los límites del sentido común, y en el marco de un "empirismo superior" o "empirismo trascendental" que no se limita al simple calco de lo empírico.

> *Cada facultad descubre, entonces, la pasión que le es propia, es decir, su diferencia radical y su repetición eterna... Preguntamos, por ejemplo: ¿qué es lo que fuerza a la sensibilidad a sentir?... ¿hay un* imaginandum *que se situé también en el límite, lo imposible de imaginar?... ¿hay un* loquendum, *al mismo tiempo silencio?, y así, en fin, incluso para facultades insospe-*

chadas, aún por descubrir.

(*DR*, p. 187)

Pero no es solamente esta diferencia entre las facultades lo que la noción de una subjetividad consciente, como unificadora y productora de identidad conceptual, niega u olvida. Hay otra diferencia más interior y flagrante en el propio terreno del "yo pienso". En un brillante análisis varias veces repetido a lo largo de su obra, con distintos acentos, Deleuze pasa revista al replanteamiento del problema de la subjetividad de Descartes a Kant, porque ahí mismo refulge, aunque sólo sea un atisbo pasajero, la diferencia como condición olvidada de la subjetividad.

Descartes, en este punto, consideraba sólo dos instancias a las que ya hemos pasado revista: el "yo pienso" como *determinación* del ser, y el "yo soy" como existencia *indeterminada* que la determinación debía capturar. Procediendo con excesiva premura, consideró que bastaba el "yo pienso" para determinar lo indeterminado. Cuando Kant expone las razones de su desacuerdo con este argumento, las que impiden al sujeto ser substancia, lo hace introduciendo un "tercer momento" entre la determinación y lo indeterminado: la *determinabilidad*; esto es, la forma en que lo indeterminado deviene determinable. Deleuze asigna un valor relevante a esta observación.

> *Constituye el descubrimiento de la Diferencia, no ya como diferencia empírica entre dos determinaciones, sino como Diferencia trascedental entre LA determinación y aquello que determina —no ya como diferencia exterior que separa, sino como Diferencia interna que relaciona a priori al ser y al pensamiento el uno con el otro.*
>
> (*DR*, p. 116)

La importancia de este descubrimiento radica en lo siguiente: entre la determinación y lo determinado, entre el "yo pienso" y el "yo soy", está *la forma de la determinabilidad*, que no es la forma de la subjetividad: el tiempo. El hallazgo de esta forma de la diferencia comporta tres consecuencias inmediatas: *primero*, el "yo" no puede ya concebirse sino atravesado por una fisura, la que pasa entre el *cogito* y el *sum* y por la que

discurre un tiempo vacío, sin sujeto ni objeto; *segundo:* la insuperabilidad de esta fisura denuncia la "muerte de Dios", sujeto y objeto del tiempo y costura ontológica que curaría esa "herida"; y, *tercero,* la determinabilidad del yo, únicamente posible "en el tiempo", indica que el "yo soy" activo y sustantivo cede el paso a un yo pasivo, disuelto en mil yoes larvarios como contracciones intensivas. Si el propio Kant no continúa esta vía es, ante todo, porque calca una vez más lo trascedental sobre lo empírico: las tres síntesis de la conciencia trascendental están directamente derivadas de las síntesis psicológicas del sujeto empírico. Este procedimiento (por mucho que se intente encubrir en la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*) le obliga a colmar la fisura del yo, concibiendo una identidad —no ya analítica, como en Descartes— sintética y activa, y considerando la pasividad como pura receptividad sin síntesis.

Pero, incluso de ese modo, subsiste el problema de las ideas, las ideas como problemas, como problemas, decía Kant, *sin solución*. No se trata de una simple metáfora o de una manera especialmente "anti-metafísica" de hablar. Las ideas son *los* problemas porque constituyen el único marco en el que un problema puede plantearse, porque invisten a la razón como *facultad de plantear problemas*. Declararlos "sin solución" significa sólo constatar que los diferentes *casos* de solución (entes o individuos) para aquellos problemas, aportados por la imaginación, el entendimiento o la sensibilidad, *no agotan jamás la naturaleza de los problemas*, no impiden su constante replanteamiento, su continua repetición, su eterno retorno. A partir de este punto, Deleuze precisa rebasar el marco del kantismo para concebir la Idea-Problema en sí misma como diferencia, como idea diferencial, tomando como punto de partida una reinterpretación del cálculo infinitesimal a partir de las viejas polémicas de los siglos XVIII y XIX.

Comencemos por lo más simple: "la idea de fuego subsume al fuego como una sola masa continua susceptible de aumento" (*DR*, p. 222). Pero la continuidad, como sabemos, lleva en su seno la diferencia, como el principio de identidad de los indiscernibles comporta la hipótesis o la ley del continuo, de la continuidad de la naturaleza. La diferencia en el seno de una continuidad, la diferencia en este caso del "fuego" subsumido en la idea, está expresada por la relación indeterminada dx/dy.

Se habla de indeterminación porque *dx*, como hemos indicado, es indeterminada en relación a *x*, como *dy* es indeterminada en relación a *y*; pero su relación intrínseca está perfectamente determinada, es la determinación completa (infinita) de lo inexacto o indeterminado *como indeterminado*. Así, la Idea como universal concreto (determinado) que contiene esa diferencia indiferente que no se identifica con ninguna determinación empírica, se distingue radicalmente de los conceptos del entendimiento como simples abstracciones de lo concreto o denegaciones de la diversidad de lo dado.

La Idea es la diferencia *ideal* y sintetizada. Y si representa un problema que ninguna de sus soluciones posibles resuelve es, ante todo, porque *expresa* un elemento extra-proposicional y sub-representativo "en el modo preciso del problema" (*DR*, p. 231): se puede releer en este sentido la afirmación kantiana según la cual las Ideas carecen de correlato objetivo, pues el *elemento* expresado en ellas no tiene forma sensible ni significación conceptual (no es *ni* sensible *ni* inteligible), y carece de existencia actual. Esto, como hemos visto anteriormente, no significa que sea irreal, sino tan sólo que su modalidad de realidad es lo virtual.

En un pasaje anteriormente citado, Deleuze nos recordaba que el proceso de lo virtual es la actualización; así pues, la idea de fuego debe subsumir al fuego, y los "fuegos" deben actualizar su virtualidad. En otras palabras, la relación diferencial expresada en la Idea ha de actualizarse en condiciones espacio-temporales variables: por una parte, en *relaciones* (exteriores a sus términos) que dinamicen esa relación sin valores empíricos (numéricos) en coordenadas; por otra parte, en *términos* (exteriores a su relación), siendo estos últimos las encarnaciones del elemento expresado en la Idea-multiplicidad: los "fuegos" son los casos de solución para el problema determinado por la Idea-diferencia, y una solución jamás elimina un verdadero problema; lo acompaña, lo recubre, lo actualiza, lo "realiza", lo representa, pero nunca lo expresa adecuadamente. Al contrario, la expresión contiene en germen todos los casos de solución posibles, y sus elementos no son nada por sí mismos, sino sólo en su relación diferencial interna.

En estas condiciones, todo problema implica ciertos *dinamismos de dramatización*, que serían algo así como las condiciones espacio-temporales de su efectuación. Los "espacios" y

los "tiempos" de actualización de un problema están contenidos en él, pero no se confunden con el problema mismo.

> *Un ser vivo no se define sólo genéticamente, por los dinamismos que determinan su medio interior, sino ecológicamente por los movimientos externos que presiden su distribución en la extensión... (y hay) tiempos de diferenciación (que) encarnan el tiempo de la estructura, el tiempo de la determinación progresiva. Puede llamárseles ritmos diferenciales.*
>
> (*DR*, p. 280)

Podríamos pensar que estos dinamismos de dramatización de una idea habían sido ya enunciados por Kant, cuando hablaba de *esquemas* (condiciones espaciotemporales que determinan *a priori* la atribución de un concepto del entendimiento a una intuición de la sensibilidad); pero los esquemas kantianos se sitúan siempre bajo la jurisdicción del entendimiento y se subordinan a la identidad de un concepto. Los dinamismos dramatizantes, en cambio, actualizan las relaciones diferenciales contenidas en la multiplicidad expresada por una Idea. Si las Ideas son problemas sin solución, y si la única solución de lo irresoluble es su di-solución, entonces estos dinamismos son el elemento en el que la Idea se disuelve sin desaparecer, no obstante, de escena. Lo virtual plegado en la Idea se repite eternamente como distinción, como *différentiation*, mientras lo actual lo despliega en una *différenciation* de partes, organismos o materias. Sólo la noción compleja de *différent/ciation* da cuenta del proceso en su totalidad sin eliminar la diferencia entre las dos mitades incongruentes de lo virtual y lo actual. Por su parte, estos "pseudo-esquemas" no son categorías ni universales, "ni los *hic et nunc*, los *now here* como lo diverso a lo que se aplican las categorías en la representación. Son complejos de espacio y de tiempo, sin duda transportables a todas partes, pero a condición de imponer su propio paisaje, de acampar allí donde se posan un momento... *erewhon*" (*DR*, p. 365). Vemos, entonces, cómo los "bloques de espaciotiempo" con los que ya nos habíamos encontrado, sustituyen a la forma de objetividad o a la forma de identidad del objeto, como el diferencial de la Idea sustituye a la forma de la subjetividad o a la forma de la identidad subjetiva como conciencia.

Así pues, hay que moderar la euforia con la que se enuncia

la superación de la representación "antigua" o de la representación "clásica" por parte de la representación moderna: del aristotelismo a la crítica trascendental, lo irrepresentable sigue subsumiéndose en la identidad de un concepto abstracto, regido por la síntesis activa de un *Ich Bin* como conciencia indeterminada hacia la que convergen las diferencias.

3.2.4. La diferencia como concepto sin repetición

Pero hay un aspecto, sin embargo, en el que la representación clásica parece haber sido netamente superada por la filosofía moderna, y en el que a su vez parece haber superado a la filosofía antigua, con respecto al problema de la diferencia. Se trata precisamente del tema de la "oposición en los predicados" como raíz de la representación.

El esquema tradicional de la filosofía aristotélica nos presenta, según dijimos, un plano de individuación en el que las entidades van apareciendo, produciéndose (en el dominio ontológico) o siendo definidas (en el dominio lógico) en un proceso progresivo de determinación por aplicación de predicados a un sujeto. Identificar una substancia significa, en ese esquema, ir añadiendo al sustantivo que la representa en el enunciado una serie de predicados elegidos de entre parejas de conceptos contrarios. Pero hay dos cosas que escapan de la entidad, dos regiones en donde la fuerza de la diferencia no está retenida ni contenida por la identidad de la *ousía* o, si se prefiere decirlo así, dos procedimientos que destruyen la entidad, que no dejan subsistir la substancia.

La primera de esas regiones está poblada por los "accidentes" puros, desordenados e inmensurables. Puedo definir a Sócrates porque es filósofo, porque es griego, porque es mortal (descartando los predicados "extranjero", "sofista" o "inmortal"), pero el proceso de definición debe detenerse al llegar a lo inesencial: ser griego, filósofo o mortal pueden ser notas que definan la substancia de Sócrates, que pertenezcan a su esencia; pero hay otra serie de notas ("estar de pie en este momento", "pasear por la plaza pública a la caída de la tarde" o "encontrarse casualmente con Antístenes") que nada dicen de su esencia y que no pueden utilizarse en su definición, porque dos cosas no se distinguen lógicamente por su postura o sus

ocurrencias accidentales y fortuitas. De pretender una definición de esa clase, terminaríamos, según Aristóteles, por perder de vista la substancia, que se convertiría en un conglomerado indiferenciado de accidentes. Sin embargo, ¿no es cierto que esas también son —aunque pequeñas y sin importancia— diferencias? La otra manera de destruir la substancia es mucho más evidente: consiste en atribuir predicados contrarios a un mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido (contradicción). Si lo hacemos, el ser del que hablamos no subsiste, porque nadie puede concebir un ser que sea y no sea griego al mismo tiempo y en el mismo sentido.

Podemos atribuir a Leibniz el mérito de haber superado la primera de las dificultades heredadas del aristotelismo, al crear ese método que Deleuze bautiza como "vice-dicción". Tal método consiste en introducir lo inesencial en la esencia, en mostrar que la esencia de una cosa está compuesta de una serie infinita de accidentes y que, por tanto, no se trata de "simples accidentes". El mundo es la continuidad de los accidentes, y los accidentes, cuando se concentran en un *punto metafísico* (mónada), constituyen un individuo, una esencia. Así, y según una imagen que ya nos es familiar, podemos considerar al mundo como el estado más desplegado de los individuos, y a estos últimos como el mayor grado de concentración del mundo.

¿Qué efectos tiene este método sobre el tema de la "oposición de los predicados" como matriz de la representación de lo que es? En primer lugar, si un individuo no es más que la envoltura de todos los accidentes del mundo *desde su punto de vista*, esto significa que (de acuerdo con algunos —sólo algunos— textos de Leibniz) los accidentes son los predicados analíticos por los que se define un sujeto, la propia mónada o substancia individual. Y estarán ordenados, por una parte, por su grado de oscuridad o claridad (más claros cuanto más próximos al individuo) y por su grado de generalidad o singularidad (ser animal es más general que ser hombre, etc.). Supongamos que pudiéramos desplegar en un espacio lógico todos los predicados analíticos de un sujeto (todos los accidentes que definen su esencia): tendríamos una visión completa del mundo. Si luego desplegamos otra visión (la identidad de otro sujeto-mónada), ¿cabría decir que los dos sujetos se distinguen porque los predicados que los definen son opuestos?, ¿habría contradicción en su existencia contemporánea en el mismo espacio, en

el mismo mundo? Esas dos identidades analíticas no son estrictamente opuestas, pues, al vivir en el mismo mundo, se definen por los mismos predicados; pero la serie está ordenada de otra manera, sus conexiones son distintas, y en esa distinción reside justamente la identidad individual de cada uno de ellos. No se oponen (más bien se complementan), se distinguen. Parece como si la diferencia se hubiera liberado por un instante del yugo de la oposición. ¿Para caer en la contradicción? No, pues los dos individuos tampoco son contradictorios: cada uno vice-dice al otro, porque todo individuo es un enunciado que dice lo que es y vice-dice todo lo que no es.

Pero ya hemos visto cuál es el factor que arruina esta posibilidad de una manifestación "libre" de la diferencia en la representación clásica: en Descartes como en Leibniz, Dios no puede engañar.

La condición de convergencia o composibilidad no es, ciertamente, la "oposición" literal de los predicados: la incomposibilidad no es la contradicción. Si hay contradicción entre dos individuos pertenecientes a dos mundos (por ejemplo, un "Adán pecador" y un "Adán no pecador") es justamente porque sus mundos son incomposibles, y no al contrario. Y así, una vez más, la diferencia, habiendo sido empujada hasta un límite jamás antes alcanzado, termina por ser domeñada por la convergencia de todas las mónadas, de todas las miradas, en la identidad analítica infinita de Dios, que impide a la diferencia ser pensada sin subordinación a la esencia.

> *Nos parece que lo único que constituye la composibilidad es esto: la condición de un máximo de continuidad para un máximo de diferencia, es decir una condición de convergencia de las series establecidas alrededor de las singularidades del continuum. Inversamente, la incomposibilidad de los mundos se decide en la proximidad de singularidades que inspirarían series divergentes entre sí. En suma, la representación puede muy bien devenir infinita, pero no por ello adquiere el poder de afirmar la divergencia ni el descentramiento.*
>
> (*DR*, p. 339)

Ello es aún más evidente en Hegel, que sin embargo se

propone una tarea no menos desmesurada: superar a la representación clásica en el mismo terreno en el que parecía haber alcanzado su umbral máximo (la concepción de la diferencia) y remover el viejo obstáculo aristotélico representado por el principio de no-contradicción. Y los dos objetivos son sólo uno, pues empujar la diferencia hasta su más alta potencia significa, para Hegel, elevarla al rango de contradicción, y no ya de simple "vice-dicción". ¿No es acaso la contradicción la mayor diferencia concebible, la más violenta y desgarradora?

Tal es el mensaje de la nueva dialéctica: toda diferencia *es* en sí misma y desde el principio contradicción. Y la contradicción no es un mal encuentro lógico o una imposibilidad ontológica: es, al contrario, el movimiento mismo por el que lo real se objetiva y penetra en la existencia, el corazón mismo del ser. ¿No se trata de una afirmación sin precedentes de la diferencia? ¿No parece como si la condición leibniziana de incompossibilidad se hubiese levantado para hacer existir justamente a los incompossibles, a los contradictorios, por la fuerza misma de su diferencia, es decir, de su contradicción? La dialéctica hegeliana se cumple en dos fases. En la primera, la diferencia se determina como contradicción por un procedimiento netamente aristotélico: la oposición de los contrarios. Ahora bien, cada determinación contiene su determinación contraria, necesariamente (y no sólo en estado de vice-dicción): por ello, el contrario de *A* se convierte en contrario de sí mismo, en *no-A*, en el momento mismo en que capta su contradicción. El ser es contradicción en sí mismo, consigo mismo. Segunda fase: cada uno de los contrarios produce a su contrario, *A* genera a *no-A*, y, puesto que su contrario no es otro que sí mismo, se produce a sí mismo y se convierte en lo contrario de lo que produce: no se trata ya de "identidad de los contrarios" como oposición de los predicados, sino de que *A* es al mismo tiempo el contradecirse de *no-A* al ser negado, y el producirse de *no-A* cuando se auto-excluye.

Se ve bien cómo, en este sistema, lo que determina la elevación de la diferencia hasta la potencia de la contradicción es la negación, la diferencia es el producto de lo negativo, del "trabajo de lo negativo". Cada cosa contiene *esencialmente* su contrario, aquello de lo que *más* se diferencia. No obstante, la pregunta crucial es: ¿en qué sentido la contradicción es la *mayor* diferencia, el más alto grado de su potencia? Sólo en

uno: con relación a la identidad. Sin esta supervivencia inconfesada de lo idéntico la contradicción no puede siquiera llegar a producirse. La diferencia sigue siendo el único, el último problema, aquello que, incluso devenido contradicción, se trata de levantar, relevar o superar *(Aufheben)*.

Se alegará que, en ese "superar", la diferencia-contradicción es también sostenida, conservada. El sistema de Hegel es un círculo, un círculo de círculos: pero lo que en él circula infinitamente es lo idéntico, eternamente producido por lo negativo. Y, del mismo modo que en Leibniz toda incomposibilidad era sometida a la condición de convergencia, en Hegel todos los círculos están monocentrados en torno a lo idéntico.

> *Nada ha cambiado, la diferencia sigue afectada por una maldición, solamente se han descubierto medios más sutiles y más sublimes de hacerla expiar, o de someterla, de contenerla bajo las categorías de la representación.*
>
> (*DR*, p. 338)

Y la prueba fehaciente de esa continuidad en la sumisión es que, en la dialéctica, la diferencia aparezca como un vástago de lo negativo, un producto residual de la negación, algo que no posee en sí mismo la capacidad de afirmarse ni la posibilidad de ser afirmado. La afirmación, como afirmación de la diferencia, sólo surge en Hegel como resultado de la negación, de la negación de la diferencia que es la gran reconciliación con la identidad, incluso aunque la aristotélica "oposición de los predicados" se haya convertido en "contradicción de los sujetos": la reconciliación se efectúa siempre *en detrimento* de la diferencia y en la órbita de los círculos monocéntricos.

3.2.5. La diferencia como repetición sin concepto

Hemos señalado, a lo largo de las páginas anteriores, cómo, en sus orígenes, la representación *decide* colocar al ser bajo el signo de la analogía. La doctrina de la *analogía del ser* hunde sus raíces en la *Metafísica* aristotélica, aunque la escolástica medieval haya introducido en ella rasgos inequívocamente originales y nuevas relaciones entre la proporción y la proporcio-

nalidad. Este signo reina invariablemente a través de las filosofías "mayores" o mayoritarias: lo encontramos, con distintos acentos y dimensiones renovadas con respecto a las imágenes aristotélico-tomistas, en la analogía leibniziana entre puntos físicos y metafísicos, y en la "proporcionalidad" hegeliana entre los momentos del espíritu y sus figuras. Sin embargo, no se trata de una decisión "evidente", ni siquiera propicia o cómoda.

Al contrario, la intuición más antigua (que no más primitiva) de la ontología occidental, conservada en el *Poema* de Parménides, señalaba en otra dirección: *el ser se dice de una sola manera*. Ni Platón ni Aristóteles, al inaugurar el ámbito de la representación, se acomodaron a esa consigna. Las razones del "giro analógico" en ontología fueron expuestas magistralmente por el propio Aristóteles: el ser se dice *al menos* de dos maneras fundamentales: el ser de la substancia, y el ser de los accidentes. Si entre ambos no hubiese distinción alguna, entonces la substancia desaparecería, asfixiada en el torbellino de los accidentes; si, por el contrario, la escisión fuera radical y absoluta, *nosotros* no podríamos utilizar el verbo *ser*, no podríamos decir "*x* es...", porque tal expresión, tal *lógos* no tendría sentido (sólo podría hablar así la substancia misma, en caso de que supiese o necesitase hacerlo). El vínculo que mantiene la distancia adecuada entre los dos, ni demasiada ni insuficiente, y constituye el "momento feliz" (*DR*, Cap. I) de su colaboración, es la analogía: no todas las cosas son (la) substancia (más bien ninguna es enteramente substancia), pero todas, en la medida en que al hablar *suponemos* su ser, "son" por analogía con el ser, análogamente a la substancia. Así, hay un sentido eminente del ser que obvia todas las divergencias entre las distintas acepciones en que se utiliza el verbo "ser". El ser se dice de muchas maneras, pero siempre por analogía con el Ser.

Vemos ahí claramente la razón del desentendimiento histórico del ser y la diferencia: el ser se dice de *diferentes* maneras: una, eminente, para la substancia; otra, espuria, para sus accidentes (diferencias). Es decir, las diferencias no pueden decirse *en el mismo sentido* que el ser, ellas no son o, al menos, son exclusivamente porque la substancia les presta "analógicamente" una parte de su ser. Esta es, pues, la decisión.

Frente a esta concepción generalizada o mayoritaria, podemos indicar una línea de "ontología menor", que se inscribe en la tradición de Parménides, que pasa por el estoicismo y que encuentra sus tres momentos más próximos en J. Duns Scoto, Spinoza y Nietzsche. Es la vía de la *univocidad:* el ser se dice de una sola manera, y *de esa manera* se dice de todo lo que es, o sea, de todas sus diferencias. Este es el único modo de reunir al ser con la diferencia en una perspectiva de afirmación y positividad.

Comencemos por Scoto (cuya *Opus oxoniense* es considerada por Deleuze "el más grande libro de ontología pura"). En su caso, el propio pensador se encuentra en el momento histórico de una difícil alternativa, en el entrecruzamiento de un largo malentendido referente a la cuestión: ¿Qué debe ser la ontología? Ya no basta con la vieja definición aristotélica de "ciencia del ser *qua* ser".

La analogía da lugar a esta controversia: ¿la ontología debe tratar del ser en su sentido eminente y primordial (Dios)? Entonces, se confundiría con la teología. Pero, por otra parte, si se ocupa del ser en su sentido espurio o derivado (los accidentes), ¿no se trataría de Física y no de Metafísica? El tomismo, como gran síntesis escolástica, ha elevado al poder a la doctrina de la analogía y ha convertido a la metafísica en esclava de la teología, ya que lo accidental, lo inesencial, lo finito, debe depender de lo substancial, esencial e infinito. ¿Pero no es esa una forma de traicionar la intención misma de la ontología? Scoto, en un mismo movimiento, va a apartarse radicalmente del tomismo y a enarbolar a Aristóteles contra sí mismo (al mostrar que la "ciencia del ser en cuanto ser" excluye el recurso a la analogía, que comporta una equivocidad previa). No puede volverse hacia el Comentador (Averroes), que en ese momento es objeto de condena eclesiástica, así que se ocupa de Avicena. En este autor árabe, el *Doctor sutil* encuentra la doctrina de los tres estados de la esencia.

> *El filósofo Avicena distinguía tres estados de la esencia; universal respecto del intelecto que la piensa en general; singular respecto de las cosas particulares en que se encarna. Pero ninguno de estos dos estados es la esencia misma: animal no es otra cosa que animal,* "animal non est nisi animal tantum"*, indiferente*

tanto al universal como al singular, al particular como al general.

(*LS*, p. 52)

Ese "tercer estado de la esencia" (la esencia misma) da a Scoto la clave de la ontología: no la ciencia del ser universal ni la de los seres particulares, sino la ciencia del ser en cuanto indiferente a lo particular y a lo general, a lo universal y a lo singular, a lo finito y a lo infinito, el ser *en cuanto ser*: la incompatibilidad entre el ser y sus diferencias desaparece ante esa neutralidad, y se llega a la formidable noción de *natura communis* como ser unívoco que se dice en un mismo sentido de todo lo que es.

Este ser "indiferente" no es lo indiferenciado o el infinito negativo hegeliano. Se relaciona de dos maneras con la diferencia. Primero, a través de la distinción formal *(distinctio formalis a parte rei)*, que está fundada en la cosa misma pero que no la divide, al distinguir en ella "sentidos" diferentes, "razones formales" diversas pero que no rompen la entidad a la que se atribuyen. Se trata de una prolongación de la univocidad del ser en la univocidad de sus atributos: todos dicen "lo mismo" por caminos diferentes. La otra relación es la *distinción modal*, qu remite a variaciones intrínsecas de intensidad o de potencia como modalidades individuantes. Esta teoría, que llegará a Spinoza probablemente —ya sea de modo directo o indirecto— a través de Suárez, constituirá la base de la concepción spinoziana de las esencias como grados de intensidad del modo infinito inmediato de la substancia a la que hemos pasado revista en un epígrafe anterior. La distinción modal, en efecto, permite conjugar la univocidad del ser con la multiplicidad de sus grados intensivos.

> *Volvamos a Duns Scoto: la blancura —dice— tiene intensidades variables; estas no se agregan a la blancura como una cosa a otra, como una figura se agrega a la muralla blanca sobre la que se traza; los grados de intensidad son determinaciones intrínsecas, modos intrínsecos de la blancura, que permanece unívocamente la misma, sea cual sea la modalidad bajo la que se la considere.*
>
> (*SPE*, p. 189)

Pero si Duns Scoto es el primero en *pensar* rigurosamente la univocidad del ser, Spinoza es el que señala su posibilidad de realización de un modo más preciso. No repetiremos lo que ya hemos expuesto en el capítulo precedente, tan solo recordaremos cómo, en la ontología pura que se desarrolla en la *Ethica*, el ser se relaciona unívocamente con la diferencia, con los modos que son sus diferencias intrínsecas o grados de potencia. No obstante, y como ya hemos advertido, Deleuze estima que Spinoza debe ser aquí "relevado" por una potencia superior de la univocidad del ser. Y ello porque, en el spinozismo, subsiste aún ese cierto grado de equivocidad que tiene que ver con los atributos de la substancia: la substancia se dice de los modos, el ser se dice de las diferencias, pero sólo a través de los atributos, como si esa bifurcación de la substancia tuviera aún que salvar alguna posibilidad de divergencia o de equivocidad (por otra parte, difícilmente pensable en Spinoza). Y es que no hay, ciertamente, discordancia entre los atributos, pero sin embargo los modos "dependen" de la substancia como de otra cosa, como si las diferencias dependieran de la identidad del ser. ¿Podría pensarse en una desaparición definitiva de la identidad allí donde la analogía ha dejado de ser posible?

> *Tal condición sólo puede cumplirse al precio de una inversión categorial más general, según la cual el ser se diga del devenir, la identidad, de lo diferente, el uno, de lo múltiple, etc. Que la identidad no es primera, que existe como principio, pero como principio segundo, como principio devenido; que gira alrededor de lo Diferente, tal es la naturaleza de una revolución copernicana que abre a la diferencia la posibilidad de su concepto propio, en lugar de mantenerla bajo la dominación de un concepto en general puesto ya como idéntico.*
>
> (*DR*, p. 59)

Esta es la "revolución copernicana" acometida por Nietzsche con su doctrina del eterno retorno. Pero, si esa doctrina significa el final de la sumisión de la diferencia a las figuras concertadas de la identidad y de la analogía, ¿por qué seguir hablando de "eterno retorno de lo Mismo"? Es que, ahora, en el

	SEMEJANZA	IDENTIDAD	OPOSICIÓN	ANALOGÍA
Platón	Similitud interna con el Modelo (Copia).	Esencia de lo Mismo (Modelo).	Atribución de predicados a partir de oposiciones.	Relación Copia-Ser, análoga a la relación Modelo-Ser.
Aristóteles	Semientidades diferentes sólo numéricamente.	*Species infima.*	Diferencia específica.	Analogía del Ser (Géneros y Categorías).
Descartes	Semejanza de lo sensible consigo mismo.	Sujeto pensante idéntico como principio de identidad del concepto (*Je Suis*).	Diferencias organizadas por el ego especulativo.	Analogía de la Substancia con el Pensamiento y la Extensión.
Leibniz	Oscuro y confuso.	Convergencia e identidad analítica infinita.	Vicedicción e Incompossibilidad.	Analogía de las mónadas y los "átomos".
Kant	Diferencia anulada en la sensación (cualidades y extensiones).	Sujeto trascendental (*Ich Denke*).	Categorías y conceptos del entendimiento.	Ideas.
Hegel	Irracional, irreal.	Monocentrado de todos los círculos dialécticos (identidad sintética infinita)	Contradicción (el no-ser como ser de lo negativo).	Analogía de los momentos y figuras del Espíritu.

Cuadrúple raíz de la representación e historia de la filosofía.

seno de esa inversión categorial generalizada, lo Mismo es la diferencia que vuelve, y la única identidad —derivada— es la de la diferencia, la del devenir como diferencia. Esa es la única clase de identidad que se produce por la diferencia, *por la afirmación de la diferencia*, y determinada en forma de repetición.

Pero, en esta historia "contramemorística" de la representación, ¿no habría que asignar un lugar especial a Heidegger? ¿No es él quien ha escrito que, después de Nietzsche, el único papel que puede reservarse a la filosofía es el de pensar la diferencia en cuanto diferencia (y no, según la fórmula aristotélica, el ser en cuanto ser, es decir, el ente)?

Ciertamente, Deleuze reconoce en Heidegger el primer impulso para concebir la diferencia como algo que "reúne" y no sólo separa, y para pensar al mismo tiempo la diferencia y la pregunta, la diferencia como *question (Frage)*. Le reprocha, sin embargo, que, a partir de su interpretación de Nietzsche, no llega a concebir el ente como verdaderamente sustraído a la representación, y se atiene aún a la diferencia como forma de lo Mismo, de un Mismo que "contendría" la diferencia. ¿Es una mera cuestión terminológica? No lo parece si tenemos en cuenta que Heidegger apela en cierto modo a un "sentido común" como sentido del ser, en la medida en que existiría una "pre-comprensión" o comprensión pre-ontológica del ser, siempre ya dada de antemano (y aunque no deba desprenderse de ella su concepto explícito o su representación), que gravita sobre la idea misma de diferencia ontológica.

Recientemente, algunos discípulos de Heidegger (especialmente G. Vattimo, Vid. *Las aventuras de la diferencia*) han reprochado a Deleuze, a Foucault y a Derrida haber recaído en una concepción "demasiado fuerte" de la diferencia, que conduce a pensarla bajo el molde del ente. Vemos que esta observación no se adecúa a la filosofía de Deleuze (que no sólo es crítica con la representación del ser, sino también con la del ente). Acaso habría que decir, bien al contrario, que de Heidegger a la hermenéutica actual derivada de H.G. Gadamer, la diferencia ha sufrido algunas de sus más notables desventuras: aquellas por las que ha dejado de brillar en el *juego ideal* del golpe de dados de la diferencia y ha quedado limitada a la mansedumbre de los simples juegos (ordinarios) de lenguaje (sobre el "juego ideal", Vid. *DR* y *LS*).

No se trata de negar la existencia de lo Mismo, de lo idénti-

ro, de lo análogo, de lo semejante o de lo opuesto; se trata de comprender que tales nociones son derivadas, que son producidas a partir de lo diferente: que lo idéntico proviene de lo desigual y lo contiene, como lo semejante de la disimilitud radical de la diversidad, que lo análogo se gesta en la resonancia de la heterogeneidad y lo opuesto es el resultado de desequilibrios diferenciales. Y se trata, sobre todo, de elevar el pensamiento al momento de esa producción, momento de la Idea-problema en ausencia de la cuádruple raíz de la representación, como único modo de alcanzar el concepto propio de la diferencia.

Hablamos de Ideas como multiplicidades virtuales, pero hay que hacer la pregunta definitiva: ¿de dónde proceden las Ideas, cómo se forman? Y la respuesta, observa Deleuze, puede parecer decepcionante a una "razón suficiente" adiestrada en el elemento de la representación: las Ideas proceden de los golpes de dados del azar girando en la curvatura tortuosa del eterno retorno, en el devenir ilimitado de la multiplicidad. No hay individuos, decía Nietzsche, sino grados intensivos, manifestando así un acuerdo con Spinoza por encima de los tiempos y de las clasificaciones académicas. A la Diferencia como figura del ser corresponden los simulacros como parodia de los entes en un mundo lleno de incomposibilidades y divergencias resonando en la diversidad de la Idea y actualizándose en bloques móviles de eternidad, en cristales variables de espacio-tiempo congelado. El mundo de la voluntad de poder es el mundo de las fuerzas, de la fuerza (= *virtus*), de la distinción y la diferencia. La diferencia se produce así como afirmación, como afirmación del ser en cuanto diferencia, de la diferencia en cuanto diferencia, del devenir sin principio ni término. La negación, lo negativo, la oposición e incluso la contradicción, sólo surgen como resultado secundario. La representación es una invención de la diferencia, un simulacro de simulacro para subrayar su naturaleza dismuladora, desorientadora, disfrazada y enmascarada. Pero sólo en ese punto de inflexión comienza la otra historia de la filosofía, sólo a partir de ahí es posible el ejercicio del pensamiento.

4

Cuerpos y proposiciones

Hemos descubierto en varias ocasiones una curiosa relación de analogía entre proposiciones e individuos: así, decíamos que en Leibniz las mónadas son como proposiciones analíticas infinitas cuyo sujeto se dilata ilimitadamente en predicados accidentales; o en Kant: la identidad subjetiva como proposición sintética indefinida; y en Duns Scoto: la relación entre el ser y sus "razones formales" podría aproximarse a la distinción de Frege entre sentido *(Sinn)* y "referencia" *(Bedeutung)*; aún más en Spinoza: los individuos como expresantes la substancia como expresada, la individuación como expresión. Pero ¿se trata sólo de una feliz coincidencia? ¿O bien es que se encuentra plenamente justificada la idea de una correspondencia bi-unívoca entre las palabras y las cosas?

Hay una evidente homología entre estas dos cuestiones: determinar la esencia (identidad) de los individuos y determinar el sentido de las proposiciones. ¿Basta eso para suponer que las proposiciones se refieren a individuos? La pregunta "¿Qué es...?", está mal planteada, pues en su misma formulación incluye las condiciones de su respuesta, unas condiciones que hacen imposible toda respuesta. Quiere que se le conteste con una identidad, con una esencia, con un ser. Esta dificultad ha sido bien señalada por Heidegger. Pero, ¿es preciso quedarse

ahí, en el abismo insondable abierto por una pregunta sin respuesta? La alternativa es: o bien la cuestión se vuelve infinita e irresoluble, o bien se plantea a otro nivel. Y acabamos de ver cómo, siguiendo esta segunda vía, la esencia puede ser pensada como diferencia. Por otra parte, ¿qué decir de la pregunta por el sentido, después de que toda la filosofía parece haberse volcado en nuestros días hacia el "giro lingüístico"?

Bien podría ser que la presunta irresolubilidad de la pregunta por el sentido —como la pregunta por el ser o por la esencia— proceda también de un mal planteamiento de raíz. A propósito del ser como esencia (identidad, analogía, semejanza, oposición) ya conocemos los argumentos de Deleuze: buscar el ser en la esencia, buscar lo mismo en lo mismo, conduce a una búsqueda no solo sin término, sino estéril por definición y condenada de antemano al fracaso. Es esta esterilidad la que se percibe cuando la filosofía carece de Ideas:

> *... esa escritura que ya no es nada más que la cuestión .¿Qué es escribir?, o esa sensibilidad que sólo es. ¿Qué es sentir? y ese pensamiento, ¿qué significa pensar? De ahí surgen las mayores monotonías, las mayores debilidades de un nuevo sentido común, cuando el genio de la Idea no está presente...*
>
> *Cuántos prejuicios teológicos hay en esta historia, porque "¿qué es?" siempre es Dios como lugar de combinación de predicados abstractos.*
>
> (*DR*, pp. 243 y 252)

Entiéndase bien: no nos oponemos al fracaso o a la monotonía con una simple dosis de antimetafísica positivista que se conformaría con declarar ese enunciado que aparentemente destruye a la metafísica: "el ser (la esencia) no es"; es preciso comprender que el ser o la esencia no son originarios, que su identidad es producida a partir de la diferencia y como repetición de ella. Ahora, el problema del sentido, que ha venido en buena parte —en palabras del propio Deleuze— a tomar el relevo de las desfallecidas esencias metafísicas, se plantea igualmente en forma errónea cuando, al no hallar su origen dentro ni fuera del lenguaje, se lo toma por una realidad originaria.

La tesis de Deleuze parece ser esta: del mismo modo que la pregunta por el ser no puede plantearse en el terreno de la re-

presentación, y sólo encuentra las condiciones precisas para fructificar cuando se desplaza hacia la pregunta por la diferencia —que conduce, según veíamos, a un marco por completo ajeno a la representación y *diferente* de ella—, la pregunta por el sentido no puede plantearse en el terreno mismo de la proposición, como si se tomase a esta última como "razón" de lo que representa, y sólo da lugar a conclusiones filosóficamente relevantes cuando se desplaza hacia la pregunta por el acontecimiento. Si hay una homología entre el sentido de un enunciado y la esencia de un ente, y si la esencia es un producto de la diferencia, teniendo esta última una "manera de ser" por completo distinta de la de la esencia y de la de los entes, habrá que convenir en que el acontecimiento como sentido de la proposición posee una realidad otra que la de las proposiciones mismas, una realidad evenemencial ante cuyo *tipo* la filosofía occidental ha manifestado una franca ceguera, en favor siempre del tipo de realidad fomentado por la representación metafísica: las "cosas", los sujetos o los objetos, las materias o las formas.

Esta aclaración es necesaria toda vez que el empleo, por Deleuze, del término "acontecimiento" puede ocasionar malos entendidos desde el momento en que también se ha usado para traducir parte del contenido semántico del heideggeriano *Ereignis*, voz con la que a partir de la *Kehre* (giro) se designa el "sentido del ser" en los escritos del autor de *Ser y tiempo*.

4.1. Las tres dimensiones del lenguaje

"¿Qué es el sentido de una proposición?" Es una pregunta a la que sólo puede responderse con *otra* proposición. La nueva proposición *dice* el sentido de la primera, pero no el suyo, que sólo puede ser esclarecido en una tercera, y así hasta el infinito ("paradoja de la regresión o de la proliferación indefinida", *LS*, serie 5.ª). No es diferente con las palabras: el sentido de una lo contiene otra, y así el diccionario nos conduce indefinidamente de palabra en palabra por un laberinto semántico sin salida, y sin entregarnos jamás una sola de esas "cosas" que se supone designadas por las palabras.

Esta simple observción nos conduce a varias conclusiones importantes. La primera, que el lenguaje, o, por decirlo con

mayor precisión, el ámbito del sentido, es un orden cerrado e incomunicado con el orden de las cosas que las palabras parecen designar o con el de los hechos a los que las proposiciones parecen referirse. Es algo que Lévi-Strauss expresaba a la perfección al decir que el Significante, el lenguaje y, en suma, el aparato simbólico todo de una cultura, forman un sistema de elementos (signos) que sólo se definen por sus relaciones diferenciales (Saussure, Jakobson, Martinet) y que, por tanto, no puede ser dado poco a poco, sino todo a la vez y ya hecho; mientras el continente del "significado", de lo presuntamente significado por el Significante, sólo llega a ser conocido lentamente y por partes, a costa de inmensos y trabajosos esfuerzos que nunca terminan: siempre hay un *defecto* de significado y un *exceso* de Significante. Pero retengamos por el momento sólo esto: el Significante se da ya todo hecho y de una pieza, inconexo respecto al ámbito de lo significado (*LS*, serie 8.ª).

Lo que quiere decir, en segundo lugar, que en vano buscaríamos el sentido de una proposición o de una palabra en el terreno de las cosas o estados de cosas individuados que supuestamente designan o significan. Lo cual es importante, porque una parte de la filosofía contemporánea del lenguaje se ha esforzado en situar el sentido de una proposición en su relación de correspondencia con hechos, cosas o estados de cosas (Cfr. la interpretación corriente del "atomismo lógico" de B. Russell o de la teoría "pictural" del —así llamado— *primer* Wittgenstein). Esta búsqueda suponía ya privilegiar, de entre todas las dimensiones de la proposición, aquella que solemos llamar "designación" o "denotación", y merced a la cual los elementos de la proposición *se refieren* a cosas existentes exteriores a ella: "esto", "eso", "aquello", "él", "aquí", "yo", "ahora", "ayer", así como los nombres propios (*LS*, serie 3.ª). Sin embargo, cuando una designación es satisfecha por un estado de cosas del mundo, decimos de la proposición que la contiene que es verdadera, y falsa en caso contrario. Pero incluso una proposición falsta tiene sentido (ha de tenerlo para que la comprendamos y la declaremos falsa). Por tanto, el sentido no puede estar encerrado en la designación proposicional ni nacer de una presunta correspondencia palabras-cosas.

De esta forma, vemos dibujarse ante nosotros dos territorios completamente ajenos e incomunicados que, sin embar-

go, se supone ordinariamente que mantienen relaciones mutuas de "semejanza" o "analogía": por un lado, el orden de los cuerpos y estados de cosas individuados (cosas, hechos, sucesos); por otro, el de las proposiciones y el lenguaje al que atribuímos un sentido que no se confunde con las entidades del primer orden. Este reparto ontológico coincide con el de la filosofía estoica, la primera gran filosofía occidental del lenguaje (*LS*, 2.ª serie). No podemos, en fin, buscar el sentido de una proposición *fuera* de la proposición misma, en los estados de cosas designados. ¿Significa eso que tenemos que buscarlo *dentro*? Queda otra posibilidad, pero no nos conduce ya a la "filosofía analítica" y a los estados de cosas denotados en los actos de referencia, sino a la fenomenología y al sujeto cuya manifestación es la proposición (aunque cierta parte de la filosofía analítica haya retornado en cierto modo a esta posición). Pues toda proposición es enunciada por un sujeto (locutor) y contiene esa segunda dimensión (en cierto modo, una connotación) que la configura como un *acto de habla (Speech Act)*.

¿Sería así el sujeto el *origen* del sentido de las proposiciones? Es el problema, desarrollado también en el pensamiento anglosajón, de las creencias y "actitudes proposicionales" vehiculadas por el habla, por el uso efectivo del lenguaje. Fueron identificadas con toda claridad por Russell, declaradas inextinguibles por Quine, y, finalmente, elevadas a la categoría de actos de habla por Austin y Searle: toda proposición, además de referirse a *cosas*, es el acto de un locutor que manifiesta en ella sus creencias, deseos o ruegos. Así, nunca podemos analizar una proposición *p* de un modo simple, porque siempre está implícito un "Yo digo (o creo, deseo, espero, ruego, ordeno, pregunto, prometo) que *p*". Todos sabemos lo que K.O. Apel y J. Habermas han llegado a hacer a partir de estas consideraciones. ¿Pero basta todo ello para definir el sentido, la donación de sentido *(Sinngebung)* como una operación del sujeto? ¿Se trata de algo que el locutor *añade* a la proposición?

En definitiva, las creencias, deseos, dudas o esperanzas subjetivas no pueden definirse como estados psicológicos de un sujeto empírico. De tales estados sólo llegamos a saber porque se plasman en proposiciones enunciadas por sus "manifestantes", pero lo que hace que comprendamos tales proposiciones —como enunciados con sentido— *no es* el con-

junto de los estados psicológicos que supuestamente verifican, sino el hecho de que comprendemos *el significado* de las palabras que emplea el locutor, y no en el sentido preciso o particular que él las otorga (que podría ser privado o incomunicable), sino en el sentido universal en el que forman parte de nuestro léxico. La frase "Me duele la cabeza", pronunciada por un locutor *L*, es comprensible, *tiene sentido* para un alocutario *A* no porque haya un estado psicofísico en *L* que la verifique, sino porque tanto *A* como *L* comprenden el significado de las palabras "dolor", "cabeza" y "yo", en la medida en que forman parte del repertorio semántico del código que comparten (lengua).

De este modo, todo parece indicar que —de acuerdo con los postulados del estructuralismo— el sentido de una proposición es completamente *interior* al orden del Significante, y no depende para nada de objetos designados o de sujetos manifestantes. Sólo depende de un *sistema de significación* (código) que establece determinadas relaciones posibles entre diferentes estamentos. Todas las proposiciones codificadas en el sistema tienen sentido (esa es su posibilidad), porque el sistema define las condiciones en las que resultarían verdaderas *o* falsas (las no-codificadas son simplemente combinaciones absurdas). Pero aquí —cuando la significación parecía entregarnos la génesis del sentido— entramos de lleno en el *loop* de un círculo vicioso. El código sólo determina posibilidades de significación (explica, en suma, por qué no es imposible que las proposiciones tengan sentido: no cómo es posible), pero no contiene más que entidades abstractas en tanto no sean pronunciadas (enunciadas) o puestas en relación con el mundo. Es una realidad puramente metodológica. Además de que nos invitan a repetir todas las preguntas suscitadas por el sentido, aplicadas ahora al código (¿Cuál es su origen? ¿Qué clase de objeto es? ¿Tiene realidad psicológica o solamente es una utopía de los semiólogos? ¿Es uno y el mismo para todos los hablantes? ¿Cómo explicar las desviaciones e innovaciones?, etc.), estas posibilidades significativas sólo son realizadas efectivamente cuando un locutor (manifestante) utiliza el sistema para referirse a un estado de cosas (designación). Y así, al hacer depender la designación y la manifestación de la significación, encontramos que ésta última nos remite a las dos primeras, cerrando el círculo de nuestra infructuosa búsqueda del sentido (*LS*, 3.ª y 17.ª series).

4.2. El tiempo y lo incorporal

Allí donde la filosofía analítica, la fenomenología y el estructuralismo nos dan la espalda, se impone un retorno al estoicismo. Los estoicos definen el sentido como *lo expresado de la proposición*. Parecería que, de este modo, se vuelve a invocar la designación y los estados de cosas factuales, en un intento de simplificar el problema. Pero es todo lo contrario: la cuestión se torna mucho más compleja. Pues los estoicos, como hemos dicho, separan el orden del sentido (no-físico) y el orden de los cuerpos o estados de cosas de forma radical. Ahora bien, la proposición, considerada en su realidad material de *cosa fónica o gráfica*, no es sino un estado físico entre otros, una mezcla corporal entre cuerpos mezclados; y nada explica en principio cómo puede llegar a surgir el sentido, que es *incorporal*, de las mezclas y choques de los cuerpos, a no ser que se produzca, como el conocimiento según Nietzsche, "por la centella que brota del choque entre dos espadas".

Ahí, la pregunta "¿qué es el sentido?", se convierte en la pregunta "¿Cómo es posible el lenguaje?". Y tenemos ya algunas respuestas provisionales, aunque sólo sean negativas: *no* gracias a los locutores, *ni* a los cuerpos o hechos que denota, *ni* al sistema de significación en que se codifica o estructura. En una palabra, no podemos hallar el sentido fuera del lenguaje (en los cuerpos o en los hechos) *pero tampoco dentro de él* (en sus sistemas de significación o en sus usuarios).

Cuando los estoicos definen el sentido como una realidad incorporal, no lo hacen sin añadir la determinación que proporciona la correcta dirección de la investigación. Que el sentido es incorporal podría significar simplemente que es "ideal", y no sería difícil hacer una filosofía platónica del lenguaje en la que las proposiciones en su materialidad fónico-gráfica fuesen como los cuerpos mudos del mundo sensible, y las esencias o formas operasen como los significados que "vivifican" los significantes, los colman y los vuelven *sensatos* e inteligibles. Pero no hay nada de eso. También el estoicismo (como, quizás, toda filosofía post-platónica) es una inversión del platonismo: exactamente al contrario que en Platón, los cuerpos y hechos son *causas*, los sentidos incorporales son *efectos*: queda cerrado todo acceso al idealismo. Y, de nuevo, vemos crecer las dificultades: si el orden de los cuerpos y el de los

sentidos están escindidos, entonces el problema afecta también a las conexiones causa-efecto, que parecen tornarse inexplicables. Este aspecto del estoicismo se olvida cuando se invoca —y se hace muy a menudo— en él una "similitud" entre efectos y causas que propiciaría una semiología natural y que llegaría viva hasta la doctrina del Aquinate que convierte a las "formas accidentales" en signo de las "formas substanciales".

La determinación a la que nos referimos es esta: el sentido, "lo expresado de una proposición" es incorporal, pero es un *acontecimiento* incorporal. Atengámonos a una fórmula que sólo podremos justificar plenamente más adelante: *toda proposición expresa un acontecimiento*. Conviene utilizar esta fórmula en sustitución de "toda proposición tiene un sentido" por varias razones. Primero, al emplear el término "expresión" —cuyo rol fundamental en el pensamiento de Deleuze ya hemos señalado— identificamos una cuarta dimensión de la proposición, que no es la manifestación, la designación o la significación, la única dimensión en la que es posible hallar el sentido. Indicamos así, de paso, que el sentido de una proposición no puede desprenderse, como ya hemos experimentado, ni de las actitudes de un sujeto, ni de los estados de cosas de un mundo, ni de las reglas de un código. La expresión no necesita para nada presuponer la subsistencia previa de un Yo (sujeto), de un Mundo (hechos) o de un Dios (código). Pero, en segundo lugar, al sustituir "sentido" por "acontecimiento", eliminamos inmediatamente la idea de que aquello que buscamos sea una realidad "inherente" a las palabras mismas o a sus relaciones sintácticas, gramaticales o estructurales.

Sea la proposición "Marco Antonio ha muerto". En la medida en que es proferida, hemos de suponerle un sujeto manifestante que puede "añadir" ciertas connotaciones (tristeza, alegría, plegaria) a su enunciación, connotaciones que *no hacen* para nada el sentido del enunciado. Y, como proferencia, debe tener un "referente": estado de cosas o mezcla corporal constituida por el cadáver de Marco Antonio. Pero las mezclas corporales no pueden diferenciarse en ese sentido. No es que sean indiferentes como la "materia amorfa", es que sus diferencias son de otro género: presión, torsión, calentamiento, flexión, fusión, nunca encontraremos en el cuerpo tendido ningún hecho que pueda identificarse al "morir-de-Marco-Antonio". Y, por otra parte, los términos "morir", "Marco Antonio", en cuanto elementos del léxico incluido en el sistema

significante, conservan una significación puramente ideal y abstracta, que para nada determina su aplicabilidad a estados de cosas o su enunciabilidad por sujetos parlantes en tales o cuales situaciones de habla. El acontecimiento —la muerte de Marco Antonio— no depende de los cuerpos (el filo del cuchillo penetrando en la carne es una mezcla física como cualquier otra), *pero es efectuado espacio-temporalmente por ellos*. No precede a los cuerpos (no lo olvidemos: los cuerpos son causas, los acontecimientos efectos), sino que más bien "coexiste" con ellos sin confundirse. Los cuerpos son causas, pero una causa corporal sólo puede incidir sobre otro cuerpo, y no sobre lo incorporal.

La diferencia entre los cuerpos y los acontecimientos es, en primer lugar, una *diferencia de tiempo*. La proposición designante siempre llega a los cuerpos con anticipación o con retraso, representando a su manera ese desequilibrio entre el significante y el significado postulado por Lévi-Strauss. El acontecimiento nunca es el presente de la proposición: ya ha pasado o todavía no ha llegado cuando el lenguaje lo enuncia. Así, el acontecimiento se distingue de sus efectuaciones espacio-temporales en que ambos se desenvuelven en distintos tiempos, en distintas clases de tiempo. Acaso ningún procedimiento es más claro a la hora de determinar esta diferencia que la distinción entre las dos clases de "tiempo" establecidas por la cultura griega antigua, y que no ha dejado de causar perplejidades entre historiadores y filólogos. En efecto, en griego, puede llamarse al tiempo *Aiōn* o *Chrónos; Chrónos* designa el tiempo en general, en conjunto o infinito; es el tiempo de los cuerpos y de sus mezclas. Las perplejidades a las que nos referimos se producen porque *Aiōn*, habiendo significado —según parece— originariamente "duración", "edad", "tiempo de vida" o tiempo concreto, adquirió posteriormente (de modo notorio en Platón o Aristóteles) el sentido de "eternidad". ¿Cómo un tiempo podría ser a la vez concreto y eterno? Para responder a esta pregunta, Deleuze expone los caracteres comparados de *Aiōn* y *Chrónos* (*LS*, serie 23.ª): "Según *Chrónos*, sólo existe el presente en el tiempo; el presente es el tiempo de las mezclas e incorporaciones; Según *Aion*, sólo el pasado y el futuro insisten o subsisten en el tiempo... un pasado y un futuro que subdividen al infinito el presente, en los dos sentidos a la vez". En definitiva, *Chrónos* es el tiempo de las causas, su presente eterno o continuo; *Aiōn* es el tiempo de los efectos, de los

acontecimientos que no se confunden con su efectuación cronológica y espaciotemporal, sino que subsisten o insisten por encima o por debajo de ella. La relación entre ambos tiempos ya fue establecida por el genio de Platón: *Chrónos* es la imagen móvil de Aiōn, el bloque móvil de eternidad. El tiempo del acontecimiento es concreto (es el tiempo bien determinado del "morir-de-Marco-Antonio") pero, al no confundirse con el hecho cronológico "la muerte de Marco Antonio", resiste eternamente, neutralmente, sin conexión con el orden cronológico.

4.3. Del predicado al verbo

Los acontecimientos son, pues, atributos de los cuerpos: el acontecimiento "morir" *se dice de* una determinada mezcla física designada como "Marco Antonio". Ya hemos comprobado que la relación entre el ser y sus atributos se refleja en la proposición que aspira a "representar" ese estado de cosas y a expresar el acontecimiento que en él se efectúa. Así pues, una pregunta surge de inmediato: ¿cuál es el elemento que, en la proposición, corresponde al acontecimiento?, ¿qué es lo que, en la proposición, hace posible su expresión? No puede ser el sujeto, ni siquiera cuando se concibe como "nombre propio" ("Marco Antonio"), pues los nombres sólo indican estados de cosas individuados, individuos.

Todo nos invita a pensar que se trata del predicado, y que la relación "estados de cosas-atributos (acontecimientos)" y la relación sujeto-predicado en la proposición son simétricas. Como hemos tenido ocasión de constatar, la metafísica inspira por sí misma este modelo: el sujeto, analíticamente ligado a la serie de predicados que constituyen su esencia, reflejaría el "vínculo de necesidad" entre los individuos y los atributos, en una relación total de coextensividad entre el ser y los individuos. Pero hay en esta concepción dos inconvenientes. Primero, obliga a pensar los atributos de los estados de cosas, los acontecimientos, como una figura de la identidad: así como los predicados constituyen la identidad del sujeto (S = P), los acontecimientos harían la identidad (esencia) de los individuos. Y ese punto de vista no sería tan exagerado si no fuera porque, al no poder concebir el ser sino bajo la forma de lo in-

dividuado y fijado, pierde del todo la diferencia de naturaleza entre el acontecimiento y su efectuación fáctica. Es por ello que, en segundo lugar, la ecuación ser=individuo determina la oposición ficticia y estéril entre un mundo de esencias perfectamente individuadas e identificadas y una profundidad-sin-fondo en la que el sentido se desvanece y que sólo se refleja en proposiciones absurdas y contradictorias como única alternativa. Para superar ese modelo, la filosofía trascendental, primero con Kant y después con Husserl, toma el relevo de la metafísica en la cuestión del sentido. No pudiendo admitir por más tiempo la coextensividad ser-individuo, se apoya sobre la coextensividad del Yo y la representación. No es ya que todo ser (y todo el ser) esté individuado, es que toda representación del ser está subjetivada: es la representación de un objeto para un sujeto. La relación "estado de cosas-acontecimiento" sigue siendo pensada como la relación proposicional sujeto-predicado, que ahora ya no es el predicado analítico de un sujeto infinito, sino el predicado sintético de un sujeto indefinido *(Cogito)*. Pero la diferencia intrínseca "acontecimiento contrafáctico/efectuación espaciotemporal" sólo puede concebirse bajo la identidad de un yo sintetizador.

Así pues, en contra al mismo tiempo de la filosofía trascendental y de la metafísica, es preciso observar que *el único elemento proposicional que expresa el acontecimiento atribuido a una mezcla física es el verbo:* es ahí donde la relación de predicación (analítica o sintética) es superada por la relación de expresión. Decíamos que, según Lévi-Strauss, el lenguaje comporta siempre exceso de significante y defecto de significado. Ahora podemos ver que ese exceso y ese defecto son las dos mitades del acontecimiento incorporal: como expresado de la proposición (significante excedente, y como atributo de los estados de cosas (carencia). Falta en el orden del significado (cuerpos) porque no es un cuerpo; sobra en el orden del Significante porque no puede significar nada (ningún estado de cosas), porque no remite a los *facta*. "Marco Antonio ha muerto" expresa un *morir* incorporal, intemporal, neutral como la esencia aviceniana o el ser scotista, indiferente a lo particular y a lo general, al pasado y al futuro, a la afirmación y a la negación, a las palabras y a las cosas.

Volvemos así al modelo que ya nos es familiar: la síntesis disyuntiva. El Significante y el significado pueden ser concebidos como series, y el acontecimiento como el elemento dife-

rencial de las series que resuena en ambas sintetizando su divergencia. Quizás haya que hablar, no sólo de superioridad de la literatura angloamericana para la expresión de estas "contracciones" (Fitzgerald, Lowry, James, Cfr. *LS*, 22.ª), sino incluso de superioridad de la lengua inglesa para la expresión contractiva (*D*, Cap. II). No ya "El Arbol es verde" (S es P), sino *green-tree* (como verbo que contrae el acontecimiento). No: "el muchacho tiene ojos azules", sino *the Blue-eyed Boy* (es decir, "el-azul-ojeado-muchacho", donde ya no hay un sustantivo-niño al que se atribuye la cualidad de ojizarco, sino que lo sustantivo es la conexión de los ojos, el azul y el niño). No: "estoy caminando por la calle" (donde la calle "recibe la acción del verbo" accionado por el sujeto), sino *"I'm street-walking"* (donde "callecaminar" se sustantiva como relación). Todos los sustantivos se convierten en infinitivos: no hay árbol o verde, sino la contracción de ambos en el infinitivo concreto del Aiōn: verdearbolear, azulojear, callecaminar. Y todos los infinitivos se sustantivan, salvo el del verbo ser.

Sea la devaluación de una moneda: es un evento del tipo "arbolear" o "azulojear" que no depende de la materialidad de la moneda (cantidad de oro) ni de la inscripción que lleva en su superficie (valor de cambio). Sin embargo, una diferencia se distribuye en dos series heterogéneas dando lugar a una metamorfosis. La moneda tiene dos caras. En una de ellas, representa una cantidad de oro. Su valor es aún diferencial, se mide por la relación: monedas emitidas/reservas de oro. Pero su valor es determinado también en la otra cara, en otra serie que expresa su relación de fuerzas con respecto al mercado monetario internacional: moneda nacional/monedas extranjeras. La diferencia que circula en las dos series se explica diciendo que, por una parte, la posibilidad de almacenar reservas de metal depende de la relación de fuerzas exterior de la moneda (mercado monetario internacional) y, por otra parte, el tipo de cambio de la moneda nacional en el mercado internacional depende de las reservas de metal-patrón (líneas de crédito y financiación). La devaluación es un acontecimiento que pone en comunicación dos series incomunicables. La moneda sigue teniendo el mismo "peso", pero contiene menos oro.

Cuando el presidente del tribunal pronuncia la frase "Se abre la sesión", se produce un acontecimiento ("sesionabrir", "sesionear") que cambia las relaciones físicas y semióticas de todos los que componen la situación, pero que no depende de

la disposición física de los cuerpos en la sala (cualquiera que sea, la sesión queda abierta), ni del poder de persuasión del magistrado (podría decretar la salida del sol y el cielo no se iluminaría), ni de la alta gramaticalidad de la frase (la sesión no podría abrirse si la pronunciase el ujier). La devaluación de las monedas, las palabras del presidente del tribunal, repercuten sobre nuestros cuerpos, nos hacen sufrir, gozar, morir, vivir. Los atributos se pegan a nuestra carne como acontecimientos que transforman nuestras relaciones. Son esas líneas diferenciales que instituyen individuaciones al pasar ENTRE las ideas, ENTRE las ciudades, ENTRE las personas, ENTRE los cuerpos y, sobre todo, ENTRE las palabras y las cosas. En vano nos preguntaremos si pertenecen al mundo de las palabras o al de las cosas. Si el mundo de los términos, el mundo de "A" y de "B" es el mundo del ser, el mundo de "Y", el mundo del ENTRE, es el mundo del devenir, el devenir-mundo del devenir. No ya un devenir opuesto al ser, sino un devenir que es lo único que es.

4.4. Incompatibilidades a-lógicas

El sentido se define así como acontecimiento: expresado en una proposición (contraído en el verbo infinitivo que resume la expresión) y atributo de un estado de cosas. Pero se plantea el problema de saber si hay una "comunicación de los acontecimientos" (*LS*, 24.ª serie). No es un problema trivial: percibimos que no todos los estados de cosas son realizables al mismo tiempo (hay mezclas físicas que destruyen otras mezclas físicas, venenos que intoxican el organismo, etc.), que no todas las proposiciones pueden afirmarse en el mismo sentido (puede haber entre ellas relaciones de contradicción). Si estas incompatibilidades físicas o contradicciones lógicas se proyectasen en el orden del acontecimiento, tendríamos que concluir que la divergencia entre palabras y cosas afirmada por el sentido como incorporal es incompleta, y está afectada por la leibniziana condición de composibilidad.

El peligro parece ser este: allí donde aparece una diferencia excesiva (o excesivamente pequeña), allí donde se presenta una disyunción exclusiva a partir de la cual yo dejaría de ser yo, el mundo se convertiría en un caos desordenado, el indivi-

duo dejaría de ser igual a sí mismo, el sujeto perdería su conciencia especular, etc., y la identidad, en suma, se disolvería en la diferencia. Pero la incompatibilidad puede ser de muchas clases: incompatibilidad lógica o contradicción conceptual ("Ningún hombre es rubio"/"Todos los hombres son rubios"); incompatibilidad física (veneno/organismo); incompatibilidad a-lógica o pre-lógica (incomposibilidad leibniziana entre individuos de mundos divergentes); incompatibilidad personal o componencial (la que existe, por ejemplo, entre significados incongruentes de un mismo significante), incompatibilidad moral, incompatibilidad trascendental, etc.

Mencionemos el caso de los peces de agua dulce de colores variables o apagados y los peces de coral de colores vivos y estables, en la disposición conocida como "de bandera" o "de cartel", tal y como los describe KONRAD LORENZ (1963). Nuestras observaciones nos conducen a la conclusión de que los peces de colores estables son territoriales y agresivos, mientras que los de colores variables no son ni lo uno ni lo otro (o lo son en un grado relevantemente menor). Podemos establecer una incompatibilidad física (estados de cosas, cuerpos), en el sentido de que la dotación genética (si fuera el caso) proporciona a los peces "de cartel" sus colores fijos y estables al mismo tiempo que codifica su comportamiento territorial-agresivo (reconocimiento conespecífico a larga distancia). De ahí podremos incluso deducir una contradicción lógica entre "tener colores variables" y "ser territorialmente agresivo", por ejemplo (después de que la repetición empírica haya incidido sobre el campo semántico).

Pero si desprendemos los acontecimientos incorporales de su inscripción en el orden del organismo y del concepto, hallaremos dos positividades bien distinguidas: "colorearse en cartel", por una parte, correspondiendo a otras tantas singularidades evenemenciales ("ser reconocido por un invasor conespecífico", "reconocer a un invasor conespecífico", etc.) y, por otra parte, "Colorearse variablemente" (que puede expresar "miedo", "amor", "camuflarse fácilmente", etc.). Se trata entonces de una incompatibilidad a- lógica entre "Camuflarse" y "Reconocerse" como predicados que no pueden pertenecer al mismo individuo (el mundo de los que se camuflan y el de los que se reconocen son incomposibles): de ahí una divergencia (que, aunque puede estar recubierta por la "diferencia específica" entre las dos clases de peces, no queda subsumida por ella)

entre los peces de coral y los de agua dulce. Esta diferencia es originaria con respecto a la contradicción lógica y a la causalidad física, y

> *...lo único que hace la causalidad física es inscribirla secundariamente en la profundidad del cuerpo; y la contradicción lógica, por su parte, se conforma con traducirla en seguida en el contenido del concepto.*
>
> (*LS*, p. 217)

Lo que ahí aparece como insuperable es el ligamen sintáctico del individuo con su mundo, del sujeto con sus predicados. Puede idearse otro ejemplo para la incompatibilidad componencial: cuando para dos sentidos equívocos de una palabra no puede hallarse, remontándose en el "árbol componencial", ningún nudo común del que derivarían "por analogía". Ante la palabra "caballo", aparecen posibilidades de interpretación incomposibles. Según algunas, remite al "mundo" de los equinos de los que designa a un individuo o a una especie; según otras, remite el "mundo" de los estupefacientes. En cada mundo, y teniendo en cuenta los individuos a considerar, la incompatibilidad se da como imposibilidad para la persona de romper su vínculo semántico con sus mundos e individuos correspondientes, cuando no están unificados por un tronco común o convergen hacia la figura de una conciencia sintética que los reúne.

A la pregunta ¿es posible romper ese vínculo sintáctico o semántico con el mundo, es posible establecer "recorridos" que superen la barrera de las incompatibilidades noemáticas o evenemenciales?, debe responderse teniendo en cuenta que las singularidades sólo se oponen (incompatibilidad pre-lógica) unas a otras *en la medida en que pertenecen a tal individuo o a tal mundo*, es decir, en la medida en que se conciben como predicados y no como verbos. Se oponen como acontecimientos efectuados, como virtualidades actualizadas, pero no en sí mismas (acontecimientos infinitivos): si el individuo se capta como variable fortuita (golpe de dados), capta la "infinitud" del acontecimiento y la incompatibilidad desaparece. Se recordará que esta era la función de las spinozianas "nociones comunes".

No hay ni tiene por qué haber incompatibilidad de principio o absoluta, disyunción exclusiva entre "Camuflarse" y "Reco-

nocerse" como tales acontecimientos, como es cierto que *Equinitas est Equinitas tantum* (la equinidad es sólo equinidad), y no incluye incomposibilidad alguna entre "herbívoro" y "estupefaciente" (no hay orden de jerarquía ni recorrido obligado de convergencia). Camuflarse no es más o menos positivo, más o menos general, más o menos singular que Reconocerse. Son contemporáneos en un tiempo infinitivo. Para elevarse hasta la síntesis disyuntiva es, pues, preciso, dejar de analizar las singularidades como predicados y considerarlas como acontecimientos. Hay que concebir que, en "el árbol es verde", " verde" no es un predicado más general que "verde esmeralda" y más particular que "color".

> *El orden analítico de los predicados es un orden de coexistencia o de sucesión, sin jerarquía lógica ni carácter de generalidad. Cuando un predicado es atribuido a un sujeto individual, no tiene grado alguno de generalidad; tener un color no es más general que ser verde, ser animal no es más general que ser razonable...*
>
> (*LS*, p. 147)

En una palabra, hay que comprender que las pretendidas "binariedad" y "simetría" del orden del lenguaje (significante/significado, palabras/cosas) se reconvierten en estructuras ternarias, por decirlo así. Cuando Lévi-Strauss habla de ese elemento de doble naturaleza (exceso significante, defecto de significado), lo hace ya pensando en un procedimiento para convertir las llamadas "organizaciones dualistas" en grafos ternarios, transformando las díadas simétricas en tríadas asimétricas.

4.5. Estructura, serie y Acontecimiento

El ejemplo es bien conocido: sobre una parcela del significado (el territorio de una aldea) se constituye una oposición significante: terreno de labor/terreno no-cultivado. Pero en la serie aparece un elemento incongruente: el terreno virgen o la maleza, que no puede tener ningún significado y se presenta como exceso en la serie significante y defecto en la significada. "La oposición entre terreno trabajado y terreno sin cultivar

exige un tercer término, maleza o selva —es decir, tierra virgen— que circunscribe el terreno binario pero también lo prolonga, porque el terreno trabajado es al terreno no-cultivado como este es al terreno virgen". Vemos ahí cómo el aparente dualismo de los términos (significante/significado) se disuelve en una serie: a/b = b/c = c/d = d/e... De este modo, el etnólogo se ve llevado a la consideración de instituciones sociales que podríamos llamar "de tipo cero" (por analogía con el "fonema cero" de Jakobson, que no es *ningún* fonema —sino exactamente cualquiera— pero se opone a la ausencia de fonema). "Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia de la sociedad a la que pertenecen. La Sociología se encontraría, así, ante un problema esencial...: la existencia de instituciones desprovistas de sentido, salvo el de proporcionar un sentido a las sociedades que las poseen" (LÉVI-STRAUSS, 1968, pp. 119-148). En otras palabras: el sentido no es originario sino derivado, generado por el sinsentido que establece sus condiciones de posibilidad.

Es en este contexto en el que se puede decir que toda estructura comporta una serie, un procedimiento de serialización, y un mecanismo de resonancia del elemento divergente que pone en comunicación todas las series, elemento del sinsentido que otorga su sentido a todos los demás. En el esquema clásico de la estructura levistrosiana aplicada al mito de Edipo, que reproducimos, cada columna presenta una serie de "mitemas". Leídos de izquierda a derecha y de arriba abajo, se observa que cada mitema es una relación: *a*, la relación de Cadmo con Europa; *b*, la relación de Cadmo con el dragón, etc.; cada columna es una serie: la primera podría leerse: la relación de Cadmo con Europa es *a* la relación de Edipo con Yocasta como esta última es *a* la relación de Antígona con Polinices; lo que se representaría así: $a/i = i/k$. Por su parte, las series son divergentes: de una parte, "relaciones de parentesco hipervaloradas o demasiado cercanas", por otra, "relaciones excesivamente exacerbadas de rivalidad o enemistad". En suma, la columna I afirma lo que la II niega, y la III niega lo que la IV afirma (autoctonía del hombre). Pero esta divergencia de las series se comunica a través del "elemento sinsentido" o diferenciador: "dos relaciones contradictorias son idénticas entre sí en la medida en que cada una es, como la otra, contradictoria consigo misma" (*op. cit.*, p. 196).

Nos guardaremos de pensar que lo que las series unen o reúnen son predicados que se "deducirían" de la definición esencial de un individuo. Se trata de acontecimientos o singularidades pre-individuales del tipo "rescatar", "enterrar", etc. Estos acontecimientos —"ser raptada por Zeus", "luchar contra el dragón"— son las casillas vacías (afecciones o casos del mundo) que determinarán a quien las ocupe como Edipo, Layo, Cadmo, etc., dependiendo de las variantes del relato mítico (Homero, Sófocles, Freud).

I	II	III	IV
Cadmo busca a su hermana Europa, raptada por Zeus (a)		Cadmo mata al Dragón (b)	
	Los espartanos se exterminan mutuamente (c)		
			Lábdaco (padre de Layo) = 'cojo' (?) (d)
	Edipo mata a su padre Layo (e)		
			Layo (padre de Edipo) = 'torcido' (?) (f)
		Edipo inmola a la esfinge (g)	
			Edipo 'pie-hinchado' (?) (h)
Edipo se casa con Yocasta, su madre (i)			
	Etiocles mata a su hermano Polinices (j)		
Antígona entierra a Polinices, su hermano, violando la prohibición (k)			

El campo del sentido exige, pues, el paso por el acontecimiento incorporal como aquello que hace posible el lenguaje. Se trata del campo intensivo de individuación, sólo que, ahora, se ha convertido en un campo trascendental. La subjetividad tiene, en efecto, un fundamento trascendental, pero este fundamento no tiene la forma de una conciencia. El error de la filosofía trascendental no es otro que el de concebir el fundamento a imagen y semejanza de aquello que está llamado a fundar, de calcar lo trascendental sobre lo empírico (es por eso que el campo transcendental tiene siempre la forma de un yo o de una conciencia, tanto en Kant como en Husserl). En ese modelo, la imposición de la "semejanza" como regla de transición de lo empírico a lo trascendental, de las proposiciones o de los estados de cosas al sentido incorporal que expresan, sigue impidiendo el acceso al campo trascedental como a-subjetivo y pre-individual, anónimo, impersonal o, mejor, indiferente a lo personal y a lo impersonal, la cuarta persona del singular.

La ontología y la filosofía del lenguaje que se desprenden del análisis de Deleuze poseen también su ética, una ética que nada tiene que ver con la moral. Si es cierto que no somos dueños de que nos suceda aquello que queremos, también lo es que sí lo somos (aunque para ello hay que cumplir la condición más difícil: disolver la identidad del yo para trascender la incomposibilidad y afirmar la divergencia en cuanto divergencia) de querer aquello que nos sucede. El *Amor fati* no tiene más significación que esta: querer, en aquello que nos sucede, no la efectuación espacio-temporal del acontecimiento (el accidente), que puede conllevar toda clase de desgracias, injusticias y malos encuentros, sino la mitad inefectuable, inactualizable del acontecimiento, cualquiera que este sea —como acontecimiento cualquiera, *Eventum tantum*— y sin interpretación de ningún tipo. Lo que no tiene nada que ver con la resignación (que es una forma compleja de la auto-inculpación y de la creencia ingenua en el "libre arbitrio"). Ese residuo imborrable, eterno infinitivo del acontecimiento, es lo que los estoicos denominaban "uso lógico de la representación": la forma de extraer de ella el acontecimiento incorporal (*LS*, series 20.ª y 21.ª). Se define como lo "común" (divergente) a las proposiciones y a los cuerpos. Fue reconocido por Wittgenstein en lo que llamaba, en el *Tractatus*, forma lógica de la representación, eso "idéntico" que comunica el *Satz* y *Sachverhalt*, el decir y el existir, la figura y el hecho, la teoría y el suceso. Cuan-

do Wittgenstein afirma que hay una forma lógica común entre la grabación de los microsurcos de un disco de polivinilo, los sonidos transmitidos por las ondas acústicas, las notas de esa música escritas en una partitura y la música misma en tanto "escuchada" por un destinatario, alude al uso lógico de la representación, a aquello que hace a la representación "comprehensiva" (fantasía cataléptica), en la terminología estoica. No es proposición ni estado de cosas, sino forma lógica. No es del orden del decir ni del orden del ser, sino del orden del mostrar. La representación *comprende* (comprime) algo que no representa, que sólo expresa, el modo mismo en que los acontecimientos incorporales intervienen los cuerpos sin tocarlos y los transforman.

También Peirce descubrió esta dimensión semiótica bajo el nombre de primariedad: orden de la *cualidad independiente* y sin referencias, cualidad pura que sentimos mejor que concebimos: el afecto expresado (contraído) por una proposición, el terror de un rostro estremecido ante el abismo, y que no se parece a (ni se puede inducir a partir de) el rostro o el abismo. El "rojo" que permanece indiferente a la modalidad de la proposición ("Esto es rojo", "Esto no es rojo"), sin grado de jerarquía ni generalidad. El "hay que callarse" que se encomienda al filósofo en su actividad elucidatoria no está en absoluto lejano de la ataraxia estoica, inmutabilidad o impasibilidad que corresponde como afecto al momento en el que el individuo se capta como acontecimiento y rebasa toda incompatibilidad al rebasarse a sí mismo. Para ello,

> *... sería necesario que el individuo se captase a sí mismo como acontecimiento, y que, a su vez, el acontecimiento que se efectúa en él lo captase igualmente como otro individuo injertado en él. Entonces, no se comprendería... este acontecimiento sin comprender y querer al mismo tiempo todos los demás individuos como acontecimientos. Cada individuo sería como un espejo para la condensación de singularidades. Cada mundo, una distancia en el espejo (...) para que el individuo, nacido de lo que acontece, afirme su distancia con todo otro acontecimiento y así pase por todos los demás individuos implicados por los otros acontecimientos y extraiga un único acontecimiento.*
>
> (LS, p. 226 y ss.)

No es la unidad abstracta del ser lo que ahí se anuncia, ni la comunidad ideal del sentido común en la república de los espíritus. No es que los individuos pierdan sus diferencias en favor de la identidad del ser, es que sus diferencias han dejado de separarles entre sí y de (l) ser. Sus diferencias son nada, pero no la nada = 0, sino el 0/0 de la expresión dx/dy, la *inigualable* nada de la diferencia que el ser —no menos que los entes— es.

5

La política de la diferencia

Para muchas personas, la filosofía no es algo que "se hace", sino que preexiste ya hecha en un cielo prefabricado. Sin embargo, la teoría filosófica es ella misma una práctica, no menos que su objeto. No es más abstracta que su objeto. Se trata de una práctica de los conceptos, y se la juzga en función de otras prácticas con las que intefiere.

(*C-2*, p. 365)

Deleuze *(D)* hace una distinción en su obra. Tanto en los trabajos monográficos como en *LS* y *DR*, su propósito era *describir* un cierto ejercicio del pensamiento que, como hemos visto, se opone punto por punto a las exigencias de la representación: pensar, sentir, querer la diferencia es también pensar, sentir, querer de forma diferente. Este ejercicio puede ser descrito en un autor particular, como desmontaje de una zona de la problemática de la diferencia en la historia de la filosofía, o bien hablando en nombre propio, como deconstrucción completa de la representación y de su historia. Cuando se toma esta última vía, la representación como historia de lo Mis-

mo es sustituida por una "ontología pura" (y plural) de la diferencia que es asimismo lógica (filosofía del lenguaje) y ética. Pero, porque no parece suficiente contentarse con estos objetivos, hay un "tercer Deleuze" al que reconocemos en el tándem Deleuze-Guattari. La razón es sencilla: no basta *describir* otro ejercicio del pensamiento, hay que ejercerlo efectivamente de otro modo, llevándolo sin ambages sobre las cuestiones más candentes de la actualidad.

En el panorama histórico (social y político) del momento en que se inicia el programa de *Capitalismo y Esquizofrenia* late el profundo movimiento –mixto de euforia y de decepción– derivado de los trastornos estructurales ocasionados en las sociedades europeas por la revolución de Mayo del 68. Esto nos parece hoy incomprensible, y hay que mirarlo como a una distancia de años-luz, pero la revolución era entonces una cuestión de actualidad.

> *Soy de los que vivieron los años sesenta como una primavera que se anunciaba interminable; es por ello que no me acostumbro sin dificultades al largo invierno de los años ochenta.*
>
> (GUATTARI, 1986, p. 7)

Desde entonces, y como para puntualizar la obsolescencia del problema, muchos intelectuales han reflexionado sobre el porvenir de la revolución, casi siempre para terminar en la idea de una revolución sin porvenir. Pero "la pregunta por el porvenir de la revolución es una mala pregunta porque, mientras se plantea, hay otras tantas personas que no devienen revolucionarias, porque la pregunta se hace precisamente para eso, para impedir la cuestión del devenir-revolucionario de la gente, a todos los niveles y en todos los aspectos" (*D*, p. 176).

Este factor histórico y político dejará su huella en el *giro* de buena parte de la filosofía francesa hacia la reflexión sobre el problema del poder. Deleuze (*AE* y *MP*) y Foucault (con el programa abierto con *Vigilar y Castigar*) vuelven a ser los mejores exponentes de ese *tournant*. Pero si es hacia esa cuestión hacia la que se gira, no es sin embargo *desde ella*. Al contrario, tanto Foucault como Deleuze habían invertido parte de su capital intelectual en el movimiento que, también entonces, se

imponía con pasos de gigante: el estructuralismo. En *LS* hay varios pasajes elogiosos para el movimiento capitaneado por Lévi-Strauss y para el estructuralismo en general. En *LS* y *DR*, Althusser es citado como testigo de la lectura deleuziana de Hegel. Foucault, en *El Nacimiento de la Clínica*, había designado explícitamente su quehacer como "análisis estructural". Bien es cierto que, en su caso, el modelo analítico procedía más de G. Canguilhem que de Lévi-Strauss, y que el autor de *Las palabras y las cosas* se sirvió de él para perder algunos de sus anclajes en la fenomenología epistemológica de corte bachelardiano.

En el caso de Deleuze, la impronta del estructuralismo no encontró la vía de calado a través de Althusser (cuya mención es muy marginal) o de Lévi-Strauss (con cuya metodología no ha entrado nunca en conflicto frontal), sino a través del psicoanálisis. El estructuralismo, nacido en principio de la lingüística, se asienta en seguida en la etnología con sorprendentes efectos. Pero, en Francia, tiene especialísima importancia, como factor de cohesión y prestigio del movimiento, el impulso inusitado dado al psicoanálisis por vía de su introducción en el estructuralismo, en la palabra y en la pluma —nunca abandonadas por el genio *(Witz)*— de Jacques Lacan. En *DR*, donde el psicoanálisis ocupa un papel en absoluto tangencial, y donde se invoca la tópica freudiana del inconsciente como relevo adecuado para la estética trascedental kantiana, la influencia del lacanismo es menos perceptible. Pero en *LS*, a pesar de reticencias y críticas que no pueden considerarse accidentales, y que han sido cuidadosamente puntualizadas por Deleuze en notas a pié de página, la presencia de Lacan no puede ocultarse. En el "Prefacio", Deleuze define su ensayo —en definitiva, el primer ejemplar del anunciado modo de escribir libros de filosofía diferentes, cuando se escribe *la* diferencia y no ya *sobre ella* (para borrarla)— como "una novela lógica y psicoanalítica". Es una definición harto modesta, pues *LS* es también un tratado de ontología (y, por cierto, de ontología pura) y de ética de la univocidad.

En la lectura de *LS*, hemos insistido por nuestra parte en el aspecto lógico (ético-ontológico) de la "novela": las génesis estáticas lógica y ontológica del sentido, el individuo y el acontecimiento, dejando de lado la "novela psicoanalítica" por cuestiones de economía y de estrategia. Pero es el caso que, a

partir de la 27.ª serie de paradojas y hasta el final, se inicia la otra cara de la obra, la "génesis dinámica" del individuo y el sentido. En ella, el vocabulario (esquizofrenia, depresión, castración, fantasma, zona erógena, neurosis, perversión, etc.), los personajes (Edipo, el padre, la madre, etc.) y los autores citados (M. Kelin, R. Pujol, Laplanche y Pontalis, L. Irigaray, Lacan, Leclaire, etc.) delatan un empleo generalizado de la teoría psicoanalítica estructural. Se trata, evidentemente, sólo de eso: un *empleo* del psicoanálisis lacaniano, no una subordinación a la escolástica de Lacan o a los postulados del estructuralismo. Derrida, en un ensayo asombrosamente lúcido ("La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas"), señalaba ya en la misma época las incompatibilidades de base y de fondo entre el estructuralismo en cualquiera de sus versiones y toda filosofía sustentada en presupuestos nietzscheanos.

En *AE*, como el propio subtítulo denuncia, esta connivencia del psicoanálisis desaparece del todo, y hay una crítica muy profunda del freudismo, del lacanismo y del estructuralismo (en ello hay que sentir el peso de F. Guattari en el tándem); algunas ediciones posteriores de *LS* aparecen con una advertencia preliminar contra la presencia masiva del proyecto psicoanalítico en la obra. Esto podría parecer una cuestión de estilo o de terminología, aderezada con discusiones grupusculares achacables a las tensiones políticas internas de *L'Ecole freudienne* de París, de la que Guattari siguió siendo miembro hasta su disolución y, en suma, una forma de servidumbre al "aire de los tiempos".

A ello nos inclinaría la "recepción" efectiva de la obra: consigna generalizada de silencio en los círculos filosóficos, políticos y psicoanalíticos (*Vid.* GUATTARI, 1977). No es así, sin embargo. En *AE*, pese al provocador lenguaje de guerra empleado, hay todo un intento de redefinición del psicoanálisis desde una perspectiva radicalmente enfrentada al ambiente clínico-burocrático de las sociedades de psicoanálisis, como hay también un intento de redefinición de la actividad política al margen de las estructuras jerárquicas de las organizaciones de clase. Sea como sea, el *corte* entre la perspectiva de *LS* y la de *AE*, determinado por el "abandono" del psicoanálisis, deja en suspenso toda la cuestión de la génesis dinámica del individuo, el sentido y el acontecimiento. Esta génesis no será ente-

ramente reconstruida de acuerdo con los nuevos puntos de vista —esto es, corregida y aumentada— hasta *MP*, aunque una obra "monográfica" como *KLM* llena ya el vacío abierto por la renegación del psicoanálisis y proporciona un nexo de unión entre el "segundo" y el "tercer" Deleuze.

Si *AE* es un debate al filo de las más cruciales cuestiones del momento, con el estructuralismo en su época de máximo esplendor (la etnología y el psicoanálisis), *MP* representa, en algunas partes de su proyecto, la liquidación definitiva de cuentas en el terreno fundacional del análisis estructural: la lingüística. Y no para replegarse, desde la palabra codificada, hacia una escritura que sería más profunda y primordial, en la que poder asistir al movimiento impensable de la diferencia, como fue el caso de Derrida, sino para profundizar en la diferencia hacia la *pragmática* (que, a partir de *MP*, se convierte en sinónimo de "esquizo-análisis"). Es por ello que, en el segundo volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia*, la atención prestada al psicoanálisis es, en general, muy escasa.

Es tan imposible como inútil intentar medir el influjo de F. Guattari en este giro. Su encuentro con Deleuze sólo puede explicarse como la "feliz coincidencia" (sustentada en fortuitos movimientos históricos) que permite una conexión infrecuente entre filosofía, política, estética y psiquiatría. Si los antecedentes de Deleuze (J. Hyppolite y F. Alquié) no permitían prever su desarrollo posterior (conocemos sus relaciones con Descartes y Hegel), por parte de F. Guattari encontramos un largo pasado de militancia comunista e intervención en grupos minoritarios, un trabajo continuado (psiquiátrico) de análisis institucional en la Clínica La Borde del Dr. Oury, y una pertenencia siempre cuestionada y cuestionante a la *Escuela* de Lacan (de todo lo cual *AE* traza un retrato poco alentador), cuyas experiencias prácticas y teóricas quedan resumidas en la recopilación antológica *Psicoanálisis y Transversalidad*.

Digámoslo de nuevo: es poco frecuente encontrar casos de autores que, desde órdenes aparentemente tan distantes, emprendan una colaboración tan ambiciosa y a tan largo plazo como Deleuze y Guattari. La filosofía no parece el terreno más apropiado para "escribir entre dos". Pero quizá la forma elegida para la redacción de *Capitalismo y Esquizofrenia* revela un fondo: la variación en el ejercicio (disjunto) del pensamiento. Para escribir de otro modo hay que eliminar la imagen

del pensamiento (y del libro, y del mundo) como soliloquio de una conciencia o como diálogo entre aspirantes a la verdad que conversan para *hacer desvanecerse la diferencia* entre sus opiniones. Quizá haya que pensar que el discurso filosófico requiere al menos ser dos para hacer la diferencia, para hacer la multiplicidad. Porque de eso se trata. No de pensar ciertas ideas ("diferencia", "multiplicidad") ya dadas y hechas en una totalidad orgánica que sería *la* filosofía (incluso una "nueva" filosofía, una nueva imagen del pensamiento), sino de *hacer* la diferencia y *hacer* la multiplicidad en la práctica rigurosa del concepto y en contacto necesario con otras disciplinas que atraviesa y la atraviesan. De esta forma se conjura la llegada de esa "mala hora" del pensador, cuando "mediodía-medianoche, llega el momento de preguntarse: ¿qué es la filosofía?" (*C-2*, p. 366). Porque la filosofía no es nada. La teoría de lo que hacemos hay que hacerla, y hay que vigilar muy de cerca lo que hacemos de la teoría, lo que hacemos con ella y al hacerla.

5.1. Un inconsciente a-psicológico

Ante todo, una pregunta es necesaria: ¿por qué, en el terreno mismo en el que se renuncia a las vías interpretativas abiertas por el psicoanálisis, seguir no obstante hablando de "esquizofrenia"?, ¿por qué designar la labor que se emprende como "esquizo-análisis"? ¿No implica ese proceder cierta dependencia conceptual de la clínica y de la terapia psicoanalíticas? Pero Deleuze, precisamente a propósito de Artaud, cuyas citas juegan un papel primordial en *AE*, había indicado que:

> *La esquizofrenia no es únicamente un hecho humano sino una posibilidad del pensamiento, que no se revela como tal sino en la abolición de toda imagen.*
>
> (*DR*, p. 192)

Así, la esquizofrenia designaba ya en ese momento el uso discordante de las facultades como ejercicio del pensamiento fuera del molde del sentido común y como pensamiento sin imágenes, sin presupuestos objetivos ni subjetivos. Pero en *AE* se va más lejos.

...la esquizofrenia es el universo de las máquinas deseantes productoras y reproductoras, la universal producción primaria como "realidad esencial del hombre y la naturaleza"

(*AE*, p. 14)

Es necesaria, pues, una doble precisión: en primer lugar, "esquizofrenia" no remite a la entidad clínica así denominada, que no es sino una producción hospitalaria artificial obtenida, según recordaba R.D. Laing, por la "paralización del proceso" esquizofrénico, y que no puede confundirse con el proceso mismo. En segundo lugar, sería difícil denunciar en el uso de la voz "esquizofrenia" por Deleuze y Guattari una dependencia de la nosología psicoanalítica, porque la esquizofrenia es precisamente el límite clínico del psicoanálisis, la psicosis que se cierra a su campo de acceso (no se puede recostar al esquizofrénico en el diván). Hay un uso deliberadamente "psicoanalítico" (freudiano) de la esquizofrenia en *AE*, pero no reside en ese punto.

En su caracterización del inconsciente, Freud define un proceso al que llama "primario" y en el que la energía del *Ello* no está ligada aún a objetos completos y determinados o a personas definidas y con funciones asignables (el padre, la madre, etc.): es una libido en estado puro o, para recuperar nuestro vocabulario, un campo de variación intensiva poblado por singularidades impersonales, pre-subjetivas y pre-individuales. Este proceso (cuya importancia política y estética ha sido sistemáticamente señalada por J. F. LYOTARD, 1971, 1973[1], 1973[2] y 1974) es el que permite comprender la fase "perverso-polimorfa" de la ontogénesis: la "libre circulación" de la energía deseante no está organizada en torno a la primacía centralizadora de las zonas genitales (en palabras de Freud, "todo el cuerpo es una zona erógena") y, por tanto, no puede entrar en el circuito de la culpa o de la asignación de responsabilidades; de hecho, categorías como "complejo de culpa" o "complejo de Edipo" carecen ahí de aplicación y sentido. Es un deseo no definido por la ley ni envenenado por la culpa (pues la ley llega al deseo, como en el mito de Edipo, sólo con el descubrimiento de su culpa). Podríamos pensar —como lo hace cierta ortodoxia— que este proceso es "anulado" o "superado" por los procesos secundarios de la

formación de la personalidad. Pero, como —por otra parte— lo prueban los "trastornos de la personalidad", y especialmente la esquizofrenia, el proceso no desaparece con la "evolución" del individuo a la persona sino que acompaña todo su desarrollo y coexiste —desde luego, a nivel inconsciente— con él.

Deleuze ya había insistido *(DR)* en una observación tomada al pie de la letra del propio Freud: cuando hablamos de "el" inconsciente, nos imaginamos ante todo un teatro donde tiene lugar una representación cuyos personajes protagonistas son los componentes de la "familia nuclear": el padre, la madre, el hijo (o, si se prefiere la terminología psicoanalítica, el padre muerto, la madre castrada, Edipo ciego y culpable, infinitamente avergonzado de sí mismo). Pero la tesis original de Freud no es esa: el inconsciente, concebido en su realidad primaria y esencial, es sólo deseo, está plenamente colmado por la energía libidinal y su única actividad consiste en desear, tan sólo en desear. No en "representar". Mientras sigamos pensando que la expresión "deseo inconsciente" mienta "lo que queremos hacer sin saberlo (o sin quererlo)", seguimos sustituyendo el deseo por una escena, por una representación, y olvidamos su naturaleza de energía libre y no-ligada. Ahí encontramos la razón última y profunda del rechazo por parte de Deleuze y Guattari del psicoanálisis centrado explícita (Freud) o implícitamente (Lacan) en la teoría del Edipo: se trataría de un capítulo ulterior añadido a la "historia de la representación".

Como Deleuze ha mostrado exhaustivamente, la representación no es una estructura binaria compuesta por dos términos, "el representante" y "lo representado" (sujeto-objeto, palabra-cosa, etc.), sino que siempre incluye un tercer elemento diferenciante que actúa como razón de la representación y que relaciona las dos series heterogéneas del representante y lo representado haciendo resonar en ellas las dos mitades incongruentes de su diferencia. Este elemento —la diferencia repetida en las dos series— no es representado. La representación actúa como reprimente de la diferencia, y lo representado no es nunca la diferencia misma, que es suplantada en la representación por una imagen desfigurada o desvirtuada de sí misma (esencia, identidad). Pero en el psicoanálisis esta estructura se complica.

El deseo como energía libre y no-ligada se inviste con las

categorías de la intensidad= δ de la afección que recorre el cuerpo-sin-órganos. Este campo intensivo se define, pues, por una energía (libido, deseo, intensidad) desvinculada de toda subjetividad o individuación que circula a su través en forma de flujos cortados y emitidos por singularidades variables, las *máquinas deseantes* o yoes larvarios del plano de variación. los cortes o emisiones de flujos son las operaciones de síntesis pasiva (hábito, memoria, eterno retorno) que ya conocemos. El *proceso* (procesamiento) de esta energía libidinal, en tanto no sometido a individuaciones fijas y estables en condiciones de composibilidad ni a la síntesis de una conciencia, sino como ejercicio disjunto y discordante de las facultades (imaginación, memoria, entendimiento, socialidad, sensibilidad, etc.), es llamado *esquizofrenia* como proceso universal de la producción deseante; esto es, proceso por el cual el deseo se produce y se reproduce. Y, puesto que este campo fundamenta la posibilidad de toda con(s)ciencia, no puede entrar a formar parte de ella, y recibe en este concepto el título de "inconsciente". Pero ya no es un inconsciente psicológico, como lo era en Freud, sino un inconsciente ontológico, como lo era en Hume, Bergson, Spinoza o Nietzsche. Así, el "deseo inconsciente" ha heredado a la vez las cualidades del *conatus* de Spinoza, que definía el deseo como esencia del hombre y consideraba irrelevante la distinción entre deseo consciente e inconsciente, y las de la *voluntad* nietzscheana, pues también Nietzsche consideraba esa voluntad como "esencia" del hombre y decretaba su naturaleza forzosamente inconsciente, al menos bajo su forma superior. Es en este sentido en el que la esquizofrenia se convierte en "realidad esencial del hombre y la naturaleza".

La investidura del deseo con todas estas determinaciones proporciona el concepto (sin imagen) de un inconsciente no-psicoanalítico. Pero, al mismo tiempo, lo hace incompatible con la representación, por razones que ya conocemos sobradamente. Así, tenemos que admitir *a priori*, y aunque aún no conozcamos las vías concretas que han de satisfacer esta hipótesis, que el psicoanálisis en cuanto representación del deseo es necesariamente un procedimiento de falsificación del deseo, y que la imagen psicoanalítica del deseo como pulsión que tiende a la transgresión de una ley (el tabú del incesto), como deseo edípico, y que presenta su caracterización más esencial en una *fantasía* o escena originaria (las fantasías intrauterinas, de coito parental, de castración, etc.) sólo puede ofrecer una ima-

gen desplazada *(refoulé)* del deseo, porque el deseo no tiene imagen, es lo reprimido *(reprimé)* por toda imagen o toda representación. Incluso la "psicologización" del inconsciente sería ya el principio de esa falsificación. En suma, la teoría psicoanalítica del deseo (y este es el principal interés que presenta) es la imagen invertida del deseo.

Sólo que esta manera de hablar parece depender aún del psicoanálisis. ¿No dice el psicoanálisis mismo que el deseo sólo puede sobrevivir como reprimido, como sometido a la Ley, como deformado por esa representación que es la única forma en la que deviene social, política y culturalmente tolerable? En efecto, decir que el deseo es "lo reprimido de la representación" conduce inmediatamente a una pregunta: ¿quién o qué, cómo y por qué ejerce esa represión? El deseo es lo reprimido, pero ¿quién es el represor? No podemos responder simplemente "la sociedad" sin que surjan preguntas urgentes y muy complejas: ¿Cómo sería posible tal represión? ¿habría que retornar al "pesimismo freudiano" de *El malestar en la cultura*, que funda toda posibilidad de civilización en la represión del deseo, que por naturaleza sería anti-social (tiende a la transgresión del tabú del incesto, hace imposible la familia y convierte la sociedad en confraternidad de parricidas)? ¿O quizás a una posición más refinada, el "estructuralismo lacaniano", que determina que todo orden simbólico —y la cultura toda, como acaba de recordarnos Lévi-Strauss— se instituye sobre la represión del deseo que, sólo ella, hace posible el lenguaje? ¿Cómo y por qué la sociedad vendría obligada a reprimir el deseo?

5.1.1. El deseo y lo social

Si queremos dar algún sentido a esa fórmula consoladora pero ingenua, "es la sociedad quien reprime el deseo", hemos de liberarnos ante todo de las connotaciones más incómodas que suscita. Es cierto que, para evitar el carácter de "universalidad psicoanalítica" que transpira, Reich y Marcuse supieron hacer una puntualización muy necesaria: no es la "sociedad", sino una determinada forma de organización de la sociedad, de la producción y reproducción social (precisamente, esa que llamamos "capitalismo"). Pero, a pesar de la necesaria puntualización, uno y otro denunciaron la represión como un agente,

ora de la "infraestructura económica", ora de la "ideología" que se desprende de ella y representa los intereses de las clases dominantes. De esa forma, "la sociedad", aunque hablemos de "una determinada organización de la producción y reproducción de la sociedad", sigue permaneciendo como una abstracción, y la única forma de represión que bajo esa imagen podemos concebir no sobrepasa las figuras del sacerdote o del policía prohibiendo la realización de los deseos como agentes de un poder abstractamente establecido, anclado, —como mucho— en sus personales y psicológicos "malos instintos" creados. En escritos muy importantes, FOUCAULT (1976) ha mostrado cómo los sacerdotes primero (la pastoral tridentina) y la policía después (la organización del poder en las sociedades disciplinarias) inventan y canalizan el deseo que presumen de prohibir. En otro registro, el propio Lacan enseñó que la Ley es inmanente al deseo, en un terreno en el que el propio Freud ya señalaba cómo la Ley dice lo que prohibe (decir). Y, para completar la lista, antes que todos ellos, Agustín de Hipona, en sus escritos antipelagianos, había ya expuesto que la ley no es un modo de obstaculizar el deseo de transgredirla, sino que lo inflama y lo excita de modo particular. Es una vieja tesis de la que tanto el Marqués de Sade como G. Bataille supieron extraer los mejores frutos.

Así que, contra la ingenua esperanza de encontrar un responsable último de la represión del deseo, se levantan las objeciones preñadas de sensatez de Spinoza o Hume: sólo un afecto puede reprimir otro afecto, sólo una fuerza se opone a otra fuerza (Nietzsche), sólo una pasión incide sobre otra. No podemos invocar "la sociedad" (ni "la ideología" o "la infraestructura") como abstracción para explicar la represión del deseo, como no podemos invocar la simple "mala fe" de la representación para explicar la ignorancia de la diferencia. Lo abstracto no reprime a lo concreto, porque ni siquiera puede tocarlo. No hay más remedio que enfrentarse a esta conclusión de aspecto paradójico: si hemos de hablar de represión del deseo (por parte de la sociedad o de la representación, de la infraestructura o de la ideología), entonces tendremos que admitir que *es el deseo mismo el que ejerce la represión sobre sí.*

Y para hacer más inteligible esa fórmula, tenemos que comenzar por cuestionar la dualidad del deseo *y* la sociedad. Hemos definido el deseo como el campo intensivo pre-subjetivo,

poblado por singularidades-máquinas deseantes y atravesado por el proceso esquizofrénico del inconsciente. Sabemos incluso cómo hallarlo o cómo llegar a él (a partir de la deconstrucción de la subjetividad o de la genealogía de la representación). Pero, ¿de dónde procedería la sociedad? ¿Qué es *lo* social? ¿Sería como una ley o instancia trascendente de las alturas que se impone, que "cae del cielo" sobre el cuerpo-sin-órganos como una maldición? Esa parece ser la explicación psicoanalítica. No podemos, por otra parte, recurrir a definir la sociedad como "natural", como inscrita en la naturaleza por vía de la naturaleza del hombre. Pues la naturaleza, "la esencia del hombre y la naturaleza" es la esquizofrenia, es decir, el deseo que carga el campo intensivo del inconsciente y hace circular los flujos libidinales entre las máquinas deseantes. Y ese proceso en nada se parece a una sociedad.

Volvamos a la tríada deleuziana "Hume, Spinoza, Nietzsche". Hume es un moralista, pero para él no hay otra definición de *moral* que: política. Se opone a la hipótesis de Hobbes de la sociedad como un contrato que pone freno a los egoísmos individuales. Para Hume, la naturaleza humana "pre-social" no se define por el egoísmo sino por la simpatía y la antipatía. Cada individuo es un manojo de afectos o pasiones por los que se instituyen en él simpatías, esto es, tendencias, instintos. Ciertamente, considerando el conjunto de los individuos, unas simpatías excluyen a otras y el resultado de su enfrentamiento natural sería, como en Hobbes, la guerra de todos contra todos. Pero Hume no define la sociedad como una ley que reprime los egoísmos individuales, sino como una institución (un conjunto de instituciones) que *inventa* un modo de prolongar y proyectar las simpatías evitando su mutua exclusión (una especie de "síntesis disyuntiva"). Ya lo hemos visto en Spinoza: la política es el arte de organizar los encuentros; lo que, más profundamente, significa, una organización de los afectos y de las pasiones, *una micropolítica del deseo* (GUATTARI, 1977). Nietzsche, finalmente: su proyectada historia de las *formaciones de soberanía* era ya un estudio de cómo ciertas constricciones y combinaciones de las fuerzas que configuran la *voluntad de potencia* dan lugar a ciertas formas de socialidad, de gregarismo, de individualismo, etc.

En definitiva, la definición marxista de la sociedad por el modo de producción, en tanto se atiene exclusivamente a la

dualidad (abstracta) "infraestructura económica/ideología" es insuficiente. Hay una "infraestructura" más profunda que la económica, y una superestructura más influyente que la ideológica. En otras palabras, la sociedad, toda sociedad, no es más que una forma determinada de organización del deseo, de organización del campo intensivo en el que circula el deseo inconsciente y, por tanto, una cierta desorganización del proceso primario de la esquizofrenia. Es por eso que la esquizofrenia, cuando es considerada como proceso y no como entidad clínica, amenaza toda forma de sociedad; y es por eso por lo que el deseo es "revolucionario": no es que *quiera* la revolución o que quiera inconscientemente lo que los revolucionarios macropolíticos quieren conscientemente; es que su querer, su desear, es en sí mismo revolucionario, pone en cuestión toda forma de dominación, de avasallamiento y de explotación. No hay dos producciones: el "modo de producción social" y el "modo de producción deseante"; la producción social es una cierta organización, una cierta "represión" de la producción deseante.

La sociedad se define por la codificación de los flujos. La circulación de los flujos, por la descodificación de la sociedad. El poder político no es otra cosa que una determinada codificación del deseo inconsciente. Y el cambio social es una suerte de descodificación. El funcionamiento de las máquinas deseantes estropea la sociedad como el funcionamiento de la sociedad estropea las máquinas deseantes. Podemos así juzgar en lo que valen todas esas "utopías" psiquiátricas que se pretenden críticas y no hacen sino prolongar los mitos más represivos del poder higiénico: una sociedad "sin locos" (esto es, sin esquizofrenia), una sociedad que funcionase perfectamente, sin estropearse jamás, sería una sociedad muerta, asentada sobre un cuerpo-sin-órganos vacío y sin intensidad. Al contrario, una sociedad es tanto más "libre" cuanto más se estropea, cuanto más permite circular los flujos del deseo a través de los circuitos políticos.

Por tanto, hemos de distinguir dos tipos de catexis o de posiciones del deseo, de formas de su organización o desorganización. Una, molecular, es la catexis esquizofrénica del deseo sobre el cuerpo-sin-órganos (proceso primario); otra es la catexis molar de las formaciones sociales. Así, toda formación social, toda organización política, todo movimiento y todo grupo (no menos que todo individuo), como fenómenos molares so-

bre la cara "social" del cuerpo-sin-órganos, encuentran su correspondencia en una catexis molecular, en un determinado "estado" de las máquinas deseantes sobre la cara esquizofrénica de la misma superficie.

Y si puede hallarse una analogía entre "la esquizofrenia" como proceso no-clínico y no-patológico y la catexis molecular del deseo, también la catexis molar o social, la organización política de las máquinas deseantes y la codificación de sus flujos encuentra una afinidad con una formación que es preciso desprender de su definición como entidad clínica: la paranoia. Pues la paranoia-entidad clínica no es sino la parodia, la producción artificial o la imagen humorística de lo que, a gran escala, es la propia producción social, la propia organización política.

> *El paranoico, en el sentido clínico de la palabra, nos hace asistir al nacimiento imaginario del fenómeno de masas... El paranoico-máquina de masas es el artista de los grandes conjuntos molares, formaciones estadísticas o conjuntos gregarios, fenómenos de masas organizadas.*
>
> (*AE*, pp. 289-90)

Ahí, las "definiciones clínicas" de las enfermedades pierden su carácter clínico y psicológico y se muestran disponibles para un análisis de las formaciones sociales y de la historia de las formaciones sociales. Esta historia dobla y completa la "historia de la representación". Pues si el hallazgo de las síntesis pasivas de la subjetividad deconstruye la identidad del sujeto y libera las singularidades aprisionadas, el hallazgo de las síntesis pasivas del inconsciente deseante colectivo deconstruye la sociedad y la organización política de la represión y libera las máquinas deseantes. No hay que entender esta liberación como una "emancipación" o como un acceso a un idílico paraíso terrenal. Las máquinas deseantes, en la catexis equizofrénica del inconsciente, son las que *hacen* también a su manera las catexis molares. Por ejemplo, un fascismo "molecular" no sería mejor ni más preferible que el fascismo molar-social, sino acaso más terrible y destructivo. Lo importante es la distinción de los dos niveles y la consideración de que, en la representación —y la representación política puede definirse ahora como falsificación del deseo representado y del deseo de los "repre-

sentados-reprimidos"—, no basta ya ni siquiera considerar tres instancias, sino que, o bien consideramos sólo una (el deseo inconsciente, en tanto se organiza "esquizofrénicamente" a nivel molecular o se carga "paranoicamente" a nivel molar) o bien consideramos cuatro: 1) aquello que *ejerce* la represión (la organización social de la producción deseante); 2) la instancia que lo representa y sustituye, bajo la que se oculta en la representación; 3) aquello *sobre lo que se ejerce* la represión (la catexis esquizofrénica del deseo), siempre ausente de la representación, y 4) la instancia que lo desfigura en la representación, su imagen invertida o domesticada.

5.2. El aparato perverso de la represión

El "esquizo-análisis" es el análisis de las formaciones sociales a este doble (o cuádruple) nivel. Por eso, en este primer sentido, se reserva el derecho del realizarse sobre *cualquier* formación social, pues toda formación social —pequeña o grande, actual o histórica— comporta una micropolítica del deseo por la que se define.

Hay, según Deleuze y Guattari, una doble fundación de la etnología: una, su fundación real *(royal)*, incluso imperial, que, en una línea regresiva, nos conduciría desde Lévi-Strauss hasta E. Durkheim, pasando por Malinowski, Radcliffe-Brown o M. Mauss; otra, menor o secreta, que habría sido inaugurada por Nietzsche como *antropología política* o como *genealogía del deseo*, y que sería continuada en nuestros días en obras como las de P. CLASTRES (1980) o en el mismo M. FOUCAULT (1984^1 y 1984^2). La etnología "oficial" proporciona una imagen de la sociedad como circuito de intercambio; es conocida la célebre tripartición de Lévi-Strauss: intrecambio de palabras (lenguaje), intercambio de cosas (comercio), intercambio de mujeres (relaciones de parentesco). La otra etnología o etnología "menor" concibe la sociedad a partir del desequilibrio (y, en suma, de una forma moderada de "guerra"), a partir de la deuda. Nietzsche habría indicado el camino en *La Genealogía de la Moral*, al designar el origen de todo el aparato perverso de la organización política:

> *Toda la estupidez y la arbitrariedad de las leyes, to-*

do el dolor de las iniciaciones, todo el perverso aparato de la represión y la educación, los hierros al rojo y los procedimientos atroces, no tienen más que un sentido: enderezar al hombre, marcarlo en su carne, volverlo capaz de alianza, formarlo en la relación acreedor-deudor, que, en ambos lados, es asunto de la memoria (una memoria tendida hacia el futuro).

Nadie lo habría dicho mejor: la sociedad "primitiva" se define justamente por ese procedimiento, el *sistema de la crueldad* que graba un signo sobre la piel, la señal de una deuda en plena carne: una marca en el cuerpo, una huella en la memoria. Y es ahí mismo donde el criterio de la antropología "oficial" para designar a las sociedades "primitivas" se eclipsa: no se trata, como el propio Lévi-Strauss no ha dejado de mostrar, de sociedades *sin* historia; pero este criterio, que nos movía en otro tiempo a hablar de culturas "pre-históricas", de forma equívoca, no puede ser sustituido por el que propone el estructuralismo, "pueblos sin tradición escrita".

Las formaciones salvajes son orales, vocales, pero no porque carezcan de un sistema gráfico: un baile sobre la tierra, un dibujo sobre una pared, una marca sobre el cuerpo, son un sistema gráfico, una geografía... Y si queremos llamar "escritura" a esta inscripción en plena carne, entonces es preciso decir, en efecto, que el habla supone la escritura, y que es este sistema cruel de signos inscritos lo que hace al hombre capaz de lenguaje y le proporciona una memoria de las palabras.

(*AE*, pp. 151-195)

De hecho, el único criterio —proporcionado esta vez por la etnología "menor", de la mano de Pierre Clastres— para distinguir esas sociedades es este: sociedades sin Estado.

Pero hemos dicho que toda organización social es una desorganización o una reorganización de la producción deseante. ¿Cómo sucede esto en el caso de las sociedades-sin-Estado? Acabamos de oír que todo comienza con una inscripción. Lo inscrito en el cuerpo son las relaciones de alianza; todo el ritual de la crueldad y el derramamiento de sangre sólo aspira a grabar en el cuerpo iniciático este mensaje que ha de conser-

var siempre en la memoria: eres uno de los nuestros, un igual, y el signo tallado en tu carne lo denuncia. Como señalaba el texto de Nietzsche que hemos citado, la inscripción es *para* la alianza. No es el castigo de ningún delito o la expiación de una culpa, es el devenir-sensible de la alianza que define la relación del individuo con su grupo. La inscripción es en sí misma un conjuro (la fórmula ritual que acompaña siempre al tormento iniciático, pero que no "lee" sus letras), el mecanismo merced al cual la sociedad codifica los flujos de deseo asegurándose de que nunca circularán fuera de los márgenes del territorio sellado por el signo de la alianza. Si hay en ello —como indicaba también la cita de Nietzsche— una cierta *perversidad*, no es por afinidad con la "entidad-clínica" de la perversión tal y como es obtenida-producida por el psicoanálisis, sino que tiene que ver con el modo en que los grupos locales "negocian" los matrimonios para que las relaciones de alianza garanticen el sometimiento de los flujos deseantes descodificados.

El psicoanálisis, como "etnopsicoanálisis" (Devereux, Lévi-Strauss), se ha empeñado con frecuencia en ver en las sociedades primitivas un ejemplo particularmente exacerbado de represión de las pulsiones incestuosas, al otorgar un lugar relevante —sagrado— al tabú del incesto, generalmente no inconexo con el acceso a la jefatura tribal. Lo incorrecto de estas aplicaciones estriba en intentar derivar las alianzas del sistema de filiaciones, ignorando la imposibilidad de determinar, en el terreno de las sociedades "primitivas" o salvajes, las posiciones familiares que definirían una represión originaria del complejo de Edipo. Sucede aquí como con la distinción estoica de los cuerpos y las proposiciones: o bien estamos ya de lleno en el mundo de las filiaciones bien determinadas, únicas en el que el incesto es posible y concebible, pero entonces no puede realizarse porque está prohibido, o bien nos situamos antes de esas filiaciones y conexiones de parentesco, en el dominio en el que los individuos no han sido aún marcados por la señal de la alianza y la filiación, y entonces no podemos suponer al deseo una pulsión "transgresional", una tendencia natural a transgredir o a comportarse de forma incestuosa, porque el incesto no es posible ni definible.

Es en este sentido en el que decíamos: siempre estamos más acá o más allá. Nuestras madres, nuestras

hermanas, se funden entren nuestros brazos: su nombre se desliza sobre su persona como un sello demasiado mojado. Nunca podemos gozar a la vez de la persona y del nombre.

(*AE*, p. 168)

Es en este sentido en el que podemos preguntarnos: ¿qué es preciso, qué clase de desnaturalización de las síntesis pasivas del inconsciente es necesaria para que el deseo pueda emprender la tarea de su propia represión? A lo que responden Deleuze y Guattari del siguiente modo: el orden del proceso primario no contiene más que máquinas deseantes que extraen de los flujos descodificados que las atraviesan sus "objetos parciales", como ese órgano provisional que se constituye sobre el cuerpo-sin-órganos al filo de la vibración de una onda de intensidad variable que lo atraviesa. Para que el deseo pueda —por decirlo así— "avergonzarse" del propio proceso de su catexis y reconocerse en la imagen transgresional que de él ofrece la Ley, hace falta que sea puesto como propiedad de un yo, sujeto fijo y especificado bajo tal o cual sexo como "responsable de sus máquinas deseantes", y que los "objetos parciales" constituidos por las síntesis pasivas de los flujos se conviertan en personas globales, especificadas por su parte bajo tal o cual sexo y dadas, por tanto, como prohibidas o permitidas para una relación en el marco de un sistema de filiaciones. Esa es la operación de la representación, que la "representación psicoanalítica" no viene sino a resumir y expresar en su forma más simplificada.

5.3. El significante y el terror

Los grandes imperios despóticos representan un caso completamente distinto de organización de las catexis deseantes sobre el campo social. Podemos observarlo también a través del complejo circuito de la regulación de los regímenes de inscripción: en estos "modos de producción", la marca de la sociedad no se efectúa ya sobre el cuerpo de sus individuos componentes, sino que la ley se graba sobre papel. Pero el mensaje que transmite no es ya el de la igualdad de los miembros en la alianza de grupos de iguales, sino el de la desigualdad fundamental con respecto a un déspota trascedente a la comunidad

que ordena sus mandatos por escrito y a través de una escala infinita de emisarios, en una lengua distinta a la de sus súbditos (que se mantienen en estadio "oral") —el lenguaje in-inteligible del Significante— pero, no obstante, performativa: la inscripción del mensaje es ya su realización, la inscripción de la ley es al mismo tiempo determinación de la culpa y ejecución del castigo. Y designa una *nueva* alianza: todos los flujos convergen en el cuerpo del déspota.

Si la "máquina social primitiva" es un instrumento de codificación (de los flujos libidinales), la "máquina social bárbara" es un aparato de hiper-codificación. Cada grupo, cada aldea, puede hasta cierto punto conservar sus propios sistemas de codificación de flujos (alianza y filiación, lenguaje y parentesco), pero su lenguaje, al ser solamente oral, no se graba, no se inscribe en el texto indescifrable de la ley. Todos los códigos parciales están ahora incluidos, como micro-códigos, en un Hiper-Código que traduce y redobla su significado con connotaciones ilegibles; todos los códigos pueden ser traducidos a y por la lengua del déspota, como todos los flujos de la producción deseante y social deben desembocar en su cuerpo, pero la lengua del déspota no puede ser traducida a ni por ninguno de los micro-códigos, porque los súbditos no entienden el lenguaje del emperador y sólo "ven" su sello impuesto sobre los flujos que no podrían circular sin él. No comprenden, pero ello no les exime —bien al contrario— de obedecer sus órdenes. Como Spinoza ya había observado, hay una contradicción insalvable entre "obedecer" y "comprender" (sólo se comprende cuando se deja de obedecer, sólo se obedece cuando no se comprende). Hay una sola alianza: la que el pueblo le *debe* al déspota; y una sola filiación: la del déspota con su dios.

La inscripción primitiva señalaba, en efecto, una deuda, pero una deuda finita y liquidable. En la trascripción universal de la sociedad despótica, la deuda es la existencia misma y, por tanto, se vuelve infinita: nunca se trabajará lo suficiente como para pagarla, sólo se liquida con la muerte. Es por eso que el déspota tiene poder de vida y de muerte sobre sus súbditos. Se pregunta a menudo cómo el "deber-ser" *(Sollen)* puede nacer del ser *(Sein)*, e incluso se atribuye a Hume el haber inventado una versión particularmente aguda de esa paradoja (la falacia naturalista). La política despótica nos muestra que el problema está mal planteado: no es primero el ser y, des-

pués, un deber que habría que derivar de él por un procedimiento que no alcanzamos a legitimar; al contrario, el deber precede al ser. Cada individuo nace de su doble moral, y su vida es el proceso del pago de la deuda que ha contraído al existir, y que sólo se salda definitivamente con la muerte (a menos que se continúe pagando en otro mundo, durante toda la eternidad): el imperativo siempre precede como la palabra del déspota cuyo sentido ignoramos pero que se aparece como Significante en estado químicamente puro; significa, aunque no sepamos ni podamos saber qué significa; es la Ley formal y vacía cuya fuerza no se puede resistir ni comprender; es letra, pero no se da a leer (el alfabeto es desconocido, el hiper-código es incognoscible), es ley, pero no puede ser comprendida: hay que *observarla*, se convierte en fetiche de adoración, objeto de culto, Imagen trascendente.

El poder del déspota sobre sus súbditos es, pues, una metáfora de la organización despótica de las catexis libidinales moleculares: las "órdenes" del déspota traducen los "deseos" de los súbditos o, en otras palabras, los flujos descodificados del deseo son traducidos y reinterpretados en el Hiper-código. Hay una razón profunda para que este tipo de formación social parezca frecuentar todas las formaciones sociales que le son posteriores. Y es que, si las sociedades "primitivas" deben definirse por el rasgo político de la carencia de Estado (y de los procedimientos que conjuran la posibilidad de su formación), las sociedades despóticas son necesariamente sociedades de Estado. El vínculo de la escritura y el Estado ha sido bien establecido por Lévi-Strauss (*Vid.*, por ejemplo, "Lección de escritura", en *Tristes Trópicos*).

El Estado es la materialización del significante puro al que no puede corresponder ningún significado. Por eso tiene los caracteres que Lévi-Strauss atribuía al orden significante:

> *El Estado no se formó progresivamente, sino que surgió ya armado, golpe maestro de una sola vez,* Urstatt *original, eterno modelo de lo que todo Estado quiere ser y desea.*
>
> (*AE*, p. 224)

5.4. Descodificación y abstracción

Por su parte, las formaciones sociales capitalistas suponen un estado máximo de descodificación de los flujos de deseo, impensable o insoportable para cualquier otra formación social. El capitalismo, como organización social de la producción deseante, se define por dos movimientos concertados y complementarios: por una parte, la destrucción sistemática de los códigos "de grupo" o territoriales, del tipo de los que definían las relaciones de alianza en las sociedades primitivas. La catexis "perversa" o territorial del campo social impone una cuantificación exacta de todos los flujos, para poder establecer siempre cuándo y dónde han de manar, en qué cantidad, y en qué punto deben quedar obstruidos o bloqueados. Este conocimiento "exactamente inexacto" de lo que es demasiado o insuficiente sin unidad abstracta de medida, que ha desaparecido casi por completo de nuestra cultura (aunque funciona de modo subterráneo en las relaciones "sentimentales", de lealtad, de robo o de regalo, y en las "bandas" o grupos locales marginales con respecto a la producción y el intercambio sociales monetarizados), es el que no ha dejado de asombrar a los etnólogos "de campo" cuando observaban con cuánta exactitud o precisión los *salvajes* pueden determinar, en el proceso característico de intercambio de regalos u objetos preciados, qué tipo y qué cantidad de objeto es suficiente para saldar una deuda, para detener una guerra, para concertar un matrimonio, para celebrar una fiesta o para "comprar" otro absolutamente inconmensurable con el primero. El ritual es una vivencia de esa codificación, en la que se muestra la precisión de la cuantificación y la cualificación de los flujos.

Y ello vale tanto para las sociedades primitivas, en las cuales una precisa cantidad de flujo de mujeres, cuando se hace pasar a través del circuito adecuado, codifica tal o cual movimiento de respuesta en términos de flujo de regalos o bienes materiales, como para las sociedades secretas de los perversos "modernos", donde exactamente un flujo de objeto, en tal medida y cantidad determinada, codifica la irrupción de otro flujo inmediato en el circuito del placer.

Pero este mismo movimiento comporta la destrucción del Hiper-código despótico que se imponía sobre los micro-códigos perversos. Como quedó dicho, la catexis despótica hacía

que todos los flujos revirtieran en forma de impuestos hacia el objeto trascendente y volvieran a partir de él en forma de emanaciones milagrosas de vida y muerte. En este sentido, la organización capitalista conlleva la ruina de todas las codificaciones y sobrecodificaciones impuestas a los flujos a nivel molecular. La descodificación y la desterritorialización que se operan de este modo tienen lugar en beneficio de la conversión o abstracción de las cantidades y cualidades efectuadas por la mercancía y la moneda. La mercancía es un producto cuya magnitud engloba un trabajo abstracto, y remite a los diferentes trabajos cualificados necesarios para su producción. La moneda se instituye a sí misma en cantidad. abstracta, capaz de equivaler a cualquier cosa, al valor de cualquier *quantum* o magnitud abstracta particular.

No es que el capitalismo haya inventado la mercancía o la moneda, pero las "mercancías" de las sociedades primitivas se movían en un círculo cerrado de mercados restringidos sin equivalente abstracto universal, y la acuñación de moneda estaba reservada en las sociedades despóticas al emperador. La "liberación" de esos dos dispositivos es la que nos hace pasar de los flujos codificados a las cantidades abstractas. Los flujos descodificados irrumpen en el campo social al margen de los códigos locales y de las inscripciones estatales o imperiales: los flujos sólo se relacionan con flujos. Todo flujo es expresión de otro contenido en él, o bien está a su vez contenido en otro que lo expresa.

Pero, *por otra parte*, la organización capitalista comporta un segundo movimiento, contemporáneo e inseparable de la aparición de ese "flujo de flujos" que hace abstractamente equivalentes a todos los demás. Tanto las segmentaciones de la catexis perversa como las hipercodificaciones de la despótica presuponen una carga directa del deseo en el campo social: todo el ámbito de la política y de la vida civil está libidinalmente catexizado. En la organización capitalista, por el contrario, el deseo se retira del campo social para proceder a la catexis privada de los órganos de un sujeto privado, separado del campo social. Los órganos (máquinas deseantes) se privatizan, la catexis social con la que estaban investidos (propiedad grupal o estatal) es retirada y contracargada, y aparecen como propiedades de un sujeto. Al haberse vuelto socialmente relevante la cantidad abstracta, la catexis colectiva de los órganos

deja de ser necesaria en presencia de un "equivalente universal del deseo". Ahora bien, el retiro de la catexis colectiva produce una sobrecarga libidinal individual, a partir de la cual las propias personas privadas se constituyen, con sus yoes específicos y sexuados, como centros individuales de órganos. Por primera vez el cuerpo tiene un dueño *interior*.

Esto no debe hacernos olvidar que las personas privadas se producen *como funciones derivadas de las propias cantidades abstractas*, tal cantidad de trabajo o de capital. La raíz del dispositivo es, pues, el devenir-abstracto de la libido, su conversión en cantidad en una lógica axiomática; su efecto inmediato, el retiro de la catexis colectiva de los órganos; y existe una relación proporcional entre ambos: cuanto más se retira la catexis colectiva de un órgano, más crece su sobrecarga individual y, por tanto, la cantidad de "vida privada" ("privada", es decir, abstraída o escindida del campo social que es su origen). No es que ya no existan perversos, pero la perversión es ahora un fenómeno de la vida privada, secreto y a-social; lo mismo puede decirse de los déspotas convertidos en paranoicos familiares y domésticos. Cuando sobrepasan esos límites e implican al campo social mismo, se convierten en casos clínicos, ejemplos de una entidad clínica.

5.5. Inversión del psicoanálisis

Así, sólo bajo la peculiar organización del deseo que constituye la micropolítica del capitalismo encuentra el psicoanálisis su condición de posibilidad y la ocasión de convertirse en representación del deseo. Si Marx descubrió, a propósito de Adam Smith, una relación privilegiada entre "economía política" y sistema capitalista, ¿no habría que decir lo mismo de Freud? ¿No es acaso el psicoanálisis la economía política de la burguesía (centrado, precisamente en la "familia nuclear burguesa")? Pero hablar en términos de clase todavía es equívoco, pues las clases son fenómenos sociales molares cuya organización molecular debe ser especificada (todos los intentos de definir los límites de una clase por la conciencia de sus intereses o el nivel de sus rentas son equívocos o excesivos).

Más bien cabría decir que el psicoanálisis es la doctrina que expresa las condiciones precisas de represión del deseo en las

sociedades capitalistas civilizadas. Estas condiciones se resumen fácilmente recurriendo a nuestro esquema cuatripartito de la representación: la organización social como agente de la represión se hace remplazar en la representación por un agente delegado y secundario, la familia; y la (in)organización libidinal es representada —invertida— como pulsión incestuosa. El psicoanálisis no es más que el desarrollo de este esquema y una combinatoria de las relaciones posibles entre sus personajes. Cumple así la función que se le asigna: mantener al deseo cortado del campo social y separado de la organización de la producción social a la que se subordina.

Para ello no basta, es cierto, con la desnaturalización del inconsciente que consiste en asignarle como "propietario" un yo fijo. Hay que pasar por introducir en él las disyunciones exclusivas (hombre/mujer, padre/hijo, muerto/vivo) y por interpretar todo conflicto de deseo como un conflicto entre funciones paterno-filiales o materno-incestuosas. De este modo, la relación acrítica entre Marx y Freud, a cuya síntesis procedía buena parte de la vanguardía intelectual europea en la época de aparición de *AE*, olvidaba un punto importante: si el psicoanálisis pudo alguna vez haber expresado "la economía libidinal de la burguesía", se ha convertido también en un poderoso instrumento de sumisión del deseo de las masas a las condiciones de organización libidinal del capitalismo. Freud ya reconocía una cierta resistencia inicial en "los pobres" para dejarse analizar: cuesta trabajo desprenderles de su enfermedad, porque es lo único que tienen. En el momento en que se presenta el psicoanálisis como un "instrumento de liberación" esa resistencia queda vencida y la vía expedita para que, como decía Spinoza, los hombres comiencen a luchar encarnizadamente por su propia servidumbre, convencidos de estar haciéndolo por su salvación.

La tarea del esquizo-análisis se define, finalmente, como una tarea compleja, larga, pero en el fondo modesta: se trata sólo de señalar posibles puntos de fuga o posibles líneas de presión, coeficientes de afinidad o de distanciamiento entre el régimen libidinal molecular y las máquinas sociales molares, se trata sólo de analizar las catexis del deseo en el campo social y las catexis políticas en el campo de un deseo que se ha refugiado en la vida privada. Se trata, en suma, de restituir a las síntesis pasivas del inconsciente su verdadero régimen de funcionamiento: huérfano, impersonal, transexual.

La tarea del esquizo-análisis pasa por la destrucción... de los conjuntos molares, estructuras y representaciones que impiden que la máquina funcione... No son las líneas de presión del insconsciente las que cuentan, son, al contrario, sus líneas de fuga. No es el inconsciente el que presiona sobre la conciencia; es la conciencia la que presiona y agarrota, para impedir que huya.

(*AE*, pp. 321-349)

La fórmula freudiana *Wo Es war, soll Ich werden* no puede ser redimida por su traducción lacaniana, debe ser invertida: *allí donde está el yo, ello ha de advenir*. El error del psicoanálisis fue considerarse capaz de pasar de la Ley que "prohíbe" o "reprime" el deseo al deseo mismo. Pues la Ley no puede decir lo que prohíbe sin autodestruirse, y la prohibición engloba siempre una mixtificación y una falsificación de lo prohibido. Así, lo que el deseo puede reprochar al poder no es la prohibición o la represión, no es que le impida existir o frene su curso, sino más bien que le haga existir y le obligue a circular en ciertos cauces o bajo cierta imagen.

6

Hacia la teoría de la individuación

En distintas ocasiones a lo largo de este escrito, hemos definido el "mapa problemático de la diferencia" que constituye el terreno específico de la filosofía deleuziana como un "campo de individuación" (y hemos visto cómo esa expresión se tornaba tanto más adecuada en la lectura de Spinoza). No obstante, ya hemos advertido que el problema ontológico de la "génesis del individuo" había quedado en cierto modo suspendido en *AE* (donde se sustituye por la génesis político-libidinal de la persona privada como derivada de la cantidad abstracta en la axiomática contable capitalista), ante el rechazo que la ruptura con el psicoanálisis suponía de una parte de la *Lógica del sentido*. El problema de cómo se pasa de los sentidos al Sentido, que la metafísica resuelve con la dialéctica de lo Mismo y lo opuesto o con la *mathesis* de lo similar y lo análogo, quedaba en cierto modo oscurecido por la ubicuidad de las "máquinas deseantes". El primer volumen de *Capitalismo y Esquizofrenia* había cumplido un objetivo pertinente: dar a la genealogía de la subjetividad y a su deconstrucción ontológica en favor de la diferencia, tal y como había sido planteada por Deleuze, un contenido social, político e histórico. Sin embargo, la noción misma de "máquina deseante" había propiciado la

interpretación de *AE* como un texto en el que se defendía algo así como un "naturalismo deseante" ingenuamente enfrentado a su represión (y, aunque ese no era el caso, el empleo del concepto de "represión" propiciaba, en efecto, toda clase de malos entendidos) y un "energetismo".

En *MP* se recupera la temática de la *Lógica del Sentido:* volvemos a la dualidad estoica de los cuerpos y las proposiciones conectados por la síntesis disyuntiva de los acontecimientos incorporales. Pero el abandono del término "máquinas deseantes" (o su complicación) no es simple: de acuerdo con el giro "politizante" de *AE*, ya no se hablará de cuerpos o mezclas físicas, sino de disposiciones *(agencements)* : disposiciones maquínicas de deseo; y, en lugar de considerar solamente "proposiciones", se hablará de disposiciones *(agencements)* colectivas de enunciación. Como veremos en lo que sigue, esta noción —*agencement*— constituye una verdadera recapitulación de todo el pensamiento de Deleuze y un punto de referencia obligada para la comprensión del sistema —pues se trata de sistema— que se desarrolla en *MP*.

Por el momento, conviene subrayar que el problema que vertebra el discurso todo de esta obra es el problema de la individuación, de la génesis del individuo o de su genealogía. Ya sabemos cuál es la preocupación constante de Deleuze en este punto: a la hora de dar cuenta de lo individual, no calcar el fundamento no-empírico a imagen y semejanza de la realidad empírica que está llamado a fundar. Lo que, en estos términos, se traduce diciendo que no se puede "deducir" (más bien inducir) lo individuante a partir de lo individual o lo individuado, que no puede haber entre ambos relación de analogía, semejanza, oposición o identidad. La razón de ello es, en el fondo, la misma que impide derivar la "esencia" del deseo (huérfano y no-transgresional) a partir de las imágenes familiaristas con las que la conciencia —o el inconsciente convertido en propiedad de una persona privada— se lo representa.

En la historia de la filosofía, hay un modelo de individuación característico que se prolonga a lo largo de los siglos con distintas versiones. Parte de un procedimiento aristotélico que ya conocemos: *la especificación*. Es decir: para "obtener" un individuo, basta con operar divisiones sucesivas a partir de los géneros, en sentido descendente, hasta llegar a la *species infima* indescomponible cuyos miembros *son* los individuos. Llamar a este modelo "teoría de la individuación" ya es, en cierto modo, impropio, pues en él lo individual es justamente *lo que*

carece de fundamento, lo que no tiene razón de ser; y lo que existe sin razón ha de ser incognoscible para la razón: *individuum est incommunicabile*. Pero no deja de resultar llamativo que, en esas mismas concepciones filosóficas, el mundo se supone ontológicamente compuesto de substancias *individuales*.

Como, a su vez, las substancias se suponen compuestas de *materia* y *forma*, toda la discusión se centra en saber cuál de estos dos elementos es el que posee la propiedad *individuante*, el que hace del ser un individuo. Tomás de Aquino presenta una doctrina muy célebre de acuerdo con la cual, y puesto que la forma es siempre una cualidad universal o compartida con otros individuos, el principio de individuación sólo puede consistir en la materia *(materia signata quantitate)*.

Pero este principio es claramente insuficiente. Si a quienes esgrimen la forma como principio individuante podemos preguntar eternamente: ¿A partir de cuándo una cualidad general deviene lo suficientemente particular como para volverse individuante?, para la materia podemos igualmente requerir en vano "la razón por la que una síntesis de lo extenso comenzaría aquí y acabaría allá" (*DR*, p. 318). En esta impotencia para dar cuenta de lo individual se revela el hecho de que el procedimiento está tomado del modelo mismo de los individuos empíricamente constituidos, y en ello reside toda la dificultad (lo mismo no puede dar cuenta de lo mismo). De la insuficiencia de ese recurso dan fe la multitud de "notas individuantes" ideadas en la Edad Media para identificar lo individual, allí donde manifiestamente no bastaba con la *materia signata quantitate* (forma, figura, lugar, estirpe, patria, nombre), y que siguen siendo rasgos groseramente derivados de los individuos empíricos.

A este modelo pre-clásico de individuación sucede históricamente otro, al que ya hemos pasado revista, y que podríamos llamar esquemáticamente "leibniziano" (aunque sin hacer del todo justicia a Leibniz) o infinitesimal. Michel Foucault, en *El Nacimiento de la Clínica*, registró cuidadosamente el paso del modelo pre-clásico o antiguo al clásico o infinitesimal: en la *era* preclásica, el médico trata de individuar enfermedades (especies), no enfermos. El paciente es casi un estorbo para la mirada médica, ya que en él la especie se encuentra siempre algo desvirtuada, demasiado particularizada y mezclada con lo accidental, la forma se encuentra oculta por la inscripción en la materia, y el médico debe obviar al enfermo para elevarse hasta la enfermedad, tal y como se dice que el entendimiento separa las especies inteligibles de su envoltura sensi-

ble: individuación máxima en las zonas superiores (la enfermedad, Dios, el Rey) e indiferencia en las inferiores (los enfermos, la plebe).

En el modelo clásico, al contrario, cada individuo es una especie última, una clase de un solo miembro, y por ello el espacio hospitalario es como un espacio diferencial e individuante: cada enfermo se encuentra situado bajo su concepto, con una enfermedad que es sólo suya como lo será su muerte, y que se viene anunciando en su cuerpo por vía de los síntomas desde el momento mismo de su nacimiento (el "ojo clínico" debe no solamente clasificar, sino también prevenir). Toda diferencia se ha vuelto intrínseca y racional, conceptual y lógica. En la comparación de los dos modelos asistimos a una alternativa que no dejará de atormentar a toda teoría de la individuación y que se multiplicará con los problemas taxonómicos de los grandes inventarios de individuos precisados por las nuevas ciencias (biología, etc.). Nos referimos a un modelo en el que la individuación se explica ante todo por diferencias extrínsecas y accidentales (empíricas), opuesto a aquel otro en el que sólo se explica por diferencias intrínsecas y esenciales (racionales). Esta es una alternativa que se presenta a la diferencia misma: o bien conceptual, o bien empírica.

El barroco es la gran época del análisis infinito de las diferencias: pliegue sobre pliegue, un pliegue conforme a otro pliegue. Todas las singularidades están recogidas en esos casos (clínicos u ontológicos) que son los individuos, y su análisis infinito es el análisis infinito de la identidad. Ahora bien, como ya sabemos, no basta convertir a cada individuo en un *caso* del mundo para constituir la individuación personológica del sujeto humano: el individuo (identidad analítica infinita) no es aún la persona (identidad sintética indefinida). Toda la crítica que Kant dirige contra Leibniz en este punto tiene un solo *leit-motiv:* es imposible que toda diferencia sea conceptual o intrínseca, no puede haber un concepto para cada diferencia, no todo predicado puede estar incluido *a priori* en un sujeto. Como suele suceder con frecuencia en filosofía, se trata de un diálogo de sordos: Kant tiene razón contra Leibniz al decir que no toda diferencia puede dar lugar a o significar un concepto; pero Leibniz tiene razón contra Kant desde este otro punto de vista que nos es familiar: toda diferencia *expresa* una singularidad.

La época de la persona es, entre otras cosas, la época en la que las singularidades, antes aprisionadas y armónicamente

reunidas en la identidad analítica infinita, aparecen libres de este vínculo y forman la imagen de una profundidad caótica y sin razón que es como la otra cara de la razón, el abismo sin fondo de lo monstruoso e irracional (Cfr. los "monstruos" de las clasificaciones biológicas de los siglos XVII y XVIII, en plena crisis del modelo de la individuación por género y diferencia específica). Es ese abismo al que se asoma el romanticismo: el vértigo de Schelling o de Hölderlin ante la contemplación de lo infinitamente profundo. Pero (aunque los reproches de Hegel contra Schelling no sean del todo merecidos en este punto), en lo esencial, ese mundo de singularidades liberadas es contemplado como un mundo de diferencias indiferentes, el mundo de lo indiferenciado. Y se opone a las diferencias conceptuales (lo real-racional) que ahora convergen hacia la conciencia sintética de un yo.

De un cabo a otro de esta historia, sin embargo, el modelo de lo individual ha permanecido invariable en algunas de sus características básicas: substancial o fenoménico, se trata del modelo mismo de lo Mismo: substancia, cosa, sujeto, objeto, materia, forma.

6.1. ¿Es preciso encontrarse a sí mismo?

Volvamos a Foucault y a su arqueología de la mirada clínica: hay un tipo de individuación que no se confunde con los modelos preclásico, clásico o personológico. Se puede asistir a su emergencia histórica en la genealogía de la medicina clínica al observar de cerca el fenómeno de las epidemias. Se trata de una individuación no-específica, no-conceptual, pero tampoco empírica; una individuación que, por así decirlo, atañe a las propias circunstancias, individuación de lo pre-individual, de lo accidental. Los *individuos* así identificados no tienen diferencia específica, "no hay diferencia de naturaleza o de especie entre una enfermedad individual y un fenómeno epidémico". Su percepción es un problema "de umbral": "El apoyo de la percepción no es un tipo específico, sino un núcleo de circunstancias". La epidemia no distingue la diversidad (sexual, de edad, etc.) de los sujetos afectados, y su análisis no intenta reconocer la *especie* de la enfermedad para situarla en el cuadro nosográfico, sino más bien "el proceso singular, variable de un individuo a otro y de acuerdo con las circunstan-

cias". Singular porque remite a un momento único del tiempo y a un lugar particularísimo del espacio, pero a la vez universal porque tiene cabezas múltiples y rasgos parecidos.

> *El fondo de la epidemia no es la peste o el catarro; es Marsella en 1721; es Bicêtre en 1780; es Rouen en 1769... El fondo esencial está definido por el momento, por el lugar, por ese "aire vivo, excitante, sutil, penentrante"... obstinación de un factor cuya presión global y siempre repetida determina una forma privilegiada de afecciones.*

Reconocemos ahí, por nuestra parte, el modo de individuación al que Deleuze y Guattari se remiten a partir de *MP*, y para el que eligen justamente la misma fórmula que Foucault: Marsella-1721, Rouen-1769, "28 de noviembre de 1947", "1874", "1933", "1730" ("títulos" de los capítulos de *MP*):

> *Hay un modo de individuación muy diferente del de una persona, un sujeto, una cosa o una substancia... Una estación, un invierno, un verano, una hora, una fecha tienen una individualidad perfecta a la que nada falta, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto... Un grado de calor, una intensidad de blanco son individualidades perfectas... El clima, el viento, la estación, la hora, no son de otra naturaleza que las cosas, los animales y las personas que los pueblan, los siguen, duermen o se despiertan en ellos.*
>
> (*MP*, pp. 318 y ss.)

Deleuze y Guattari llaman a este modo de individuación *hecceidad*. Toman este término, una vez más, de Duns Scoto, aunque para hacer de él un uso propio. No obstante, debemos señalar cómo el scotismo, no solamente en lo que se refiere al problema de la univocidad, sino también al de la individuación, señala un punto de ruptura con el esquema tradicional de individuación al que nos hemos referido. Vimos en su momento cómo Duns Scoto se elevaba a la concepción del ser como *natura communis*, indiferente a todas sus diferencias. En ese movimiento, Scoto destruye todo el entramado de géneros, categorías o difrencias específicas que aprisionaban a las singularidades en el núcleo aristotélico de la identidad de la subs-

tancia. Con ello se ha ganado ya una batalla muy importante: mostrar que el ser no está atravesado por esas diferencias específicas o clasificaciones taxonómicas, que las singularidades se encuentran repartidas en su superficie y comunicadas unas con otras al margen de las estructuras arborescentes de los géneros y las especies. Por ello mismo, el problema de la individuación se torna más crucial: ¿Cómo, a partir de ese ser neutro e impasible, dar cuenta de lo individual? No basta, claro está, con añadir las determinaciones que ya conocemos, y que configuran a un ser como substancia individual (materia, forma): nada de eso explica, como hemos visto, por qué la cualidad general se vuelve particular o por qué la extensión indiferenciada de la materia amorfa constituye una síntesis de partes extensivas; hace falta, según Scoto, una vez establecidas todas esas distinciones, una determinación ulterior que él llama "última actualidad de la forma" o *haecceitas*: lo que confiere a una cosa su propiedad de ser *esta*, su "estidad", su individualidad. La individuación deja de ser ahí especificación.

En una larga historia, este tipo de individualidad ha recaído siempre del lado de lo accidental, es decir, no de las formas substanciales (diferencias específicas) sino de las formas accidentales (aleatorias o marginales). Es preciso captar su diferencia de naturaleza para hacerse idea de la dimensión del problema. Es un accidente que la tempestad nos arroje a las costas de Egina, puesto que eso no sucede necesariamente ni en la mayoría de las ocasiones (*Metafísica*, 1025a). Y no puede hacerse caso a lo accidental, pues, si lo hiciéramos, las diferencias se multiplicarían hasta el infinito (1038a), y difícilmente podría haber ciencia de las casualidades, de aquello que no tiene más causa ni principio que la fortuna o que, más bien, tiene, como indeterminado, una serie infinita y desordenada de causas (1065a) no orientada teleológicamente. Lo substancial es invariable: un hombre no es ni más ni menos hombre que otro; lo accidental, en cambio, admite el más y el menos, la diferencia de grado: un hombre puede estar más o menos enfermo que otro, puede hacer más o menos calor en la canícula.

Ahora bien, hemos visto cómo el propio Duns Scoto concibe que la intensidad, la diferencia intensiva o de grado, puede tener un carácter hasta cierto punto individuante (distinción modal). Es la confluencia de estas dos observaciones la que da lugar a la tesis de Deleuze y Guattari en este punto: aunque es

cierto, como dice Aristóteles (*Categorías*, 6a), que un día no es más día que otro día, no lo es menos que "un día más corto o un día más largo no son, hablando con propiedad, extensiones, sino grados propios de la extensión, del mismo modo que hay grados propios del calor, del color, etc." (*MP*, p. 309).Hablando en estos términos, habría que decir que lo accidental acompaña a lo esencial introduciendo en la forma actualizada variaciones que pueden parecer irrelevantes desde el punto de vista de la especie (grados intensivos variables), de las que se puede incluso hacer abstracción, pero que no por eso dejan de tener individualidad. Se trata de variaciones exteriores al concepto, grados de enfermedad o de salud, de temperatura o de color que el discurso categorial no puede tematizar. Pues, desde ese punto de vista, dos individuos de la misma especie sólo se diferencian numéricamente, la especie está toda entera en cada uno de ellos y su concepto es el mismo. El conjunto de circunstancias variables y grados de intensidad diferentes se aparece como un conjunto de diferencias extrínsecas, efímeras o fortuitas, por completo distintas de las diferencias conceptuales o formas substanciales. Y no se gana nada si introducimos lo accidental en lo esencial para considerar la substancia como el conjunto infinito de los accidentes, porque entonces se pierde la diferencia de naturaleza entre el tipo de individuación que da lugar a substancias completas y sujetos especificados e idénticos y el que afecta a las propiedades y circunstancias, a las singularidades que los constituyen y que sólo podrían concebirse, en ese caso, como diferencias intrínsecas que dependen de la forma de la identidad de los individuos ya constituidos.

El problema del grado parece siempre haber frecuentado, aunque de modo subterráneo, el problema de la esencia. Y ello no sólo en la filosofía antigua, sino incluso en el seno mismo de la constitución de la subjetividad que reconocemos como rasgo específico de la filosofía moderna. Es de nuevo Foucault *(Vigilar y Castigar)* quien nos suministra un ejemplo. Sea el caso de la constitución de un ejército. El procedimiento tradicional de individuación nos inclinaría a proceder de la siguiente manera: determinar en primer lugar los rasgos específicos que han de buscarse en un individuo para que sea apto para la milicia (ojos vivos y despiertos, hombros anchos, dedos fuertes); el irresoluble problema del grado subyace, sin embargo, haciendo imposible la selección, al suscitar preguntas sin res-

puesta del tipo "¿cuánto de anchos y cómo de fuertes, en qué grado de viveza o de vigilia?", etc. La constitución del "soldado", en el sentido moderno, sigue otro itinerario. No se parte del *ser* del soldado (especie) y se busca su encarnación (por semejanza con el modelo de lo Mismo) en la realidad empírica; al contrario, se parte de singularidades pre-subjetivas y pre-individuales para componer arbitrariamente la "unidad-soldado" que se busca. En el punto de partida no se da *aún* la unidad-soldado, sino un conjunto de singularidades desorganizadas, u organizadas en forma no marcial; y en el punto de llegada no se da *ya* la unidad soldado, sino sólo "el aire de soldado" como resultado de la composición de fuerzas y de la organización de singularidades. Como una máquina humeana o leibniziana de fabricar individuos, la unidad de este ejército no es el soldado, sino más bien su gesto, su tiempo, su grado de velocidad o de lentitud: el individuo es un envoltorio de sus circunstancias o condiciones de existencia, que actúan "por debajo del propio soldado: los gestos mínimos, los tiempos de acción elemental, los fragmentos de espacio ocupados o recorridos... El hombre de tropa es ante todo un fragmento de espacio móvil" (*op. cit.* pp. 167-8). Diríamos mejor: un bloque móvil de espacio-tiempo.

"La mujer", "El niño", "El soldado", "La madre" y, soberanamente, "el Yo" o "el Sujeto" que constituye su modelo indeterminado, son constelaciones de rasgos diferenciales de ese tipo, producidos históricamente de ese modo y en el seno de estrategias políticas de largo alcance. Se producen primero los espacios, los tiempos, los gestos que determinan a los individuos y, posteriormente, éstos vienen a llenar esas funciones que les pre-existen, se adaptan a sus gestos y se acostumbran a vivirlos, a interpretarlos (en el sentido dramático), del mismo modo que las determinaciones "luchar contra el dragón", "casarse con Yocasta" o "matar a Layo" son singularidades pre-individuales que determinan a quien ocupe sus casillas vacías a convertirse en los individuos correspondientes, y a quien se reconozca en esa individualidad como sujeto de las mismas.

Ahí radica el enorme paralogismo de todas las "tomas de conciencia", de todos los viajes "en busca de sí mismo": la toma de conciencia de los individuos con respecto a sus singularidades constituyentes, sentidas entonces como "suyas", como "efectos" de su personalidad (de la que auténticamente son

causas), no tiene más determinación ni más resultado que afianzar hasta la coerción el vínculo sintáctico del individuo con su mundo, ligar y apresar las singularidades anónimas en unas circunstancias de cuya realización fáctica se imposibilita el desprendimiento, someterlas a la ley de composibilidad y desvirtuar su naturaleza libre o nómada. "Tomar conciencia" de sí mismo es, entonces, encerrar las singularidades en un "agujero negro" y eternizar el núcleo variable de circunstancias como si de una forma substancial se tratase: una forma que debe ser, no solamente cargada por los individuos convertidos en sujetos, "sujetados" a ella, sino también elegida, querida, buscada. Y es indiferente que para ello se escoja la vía identificatoria de la razón o de la pasión, el auto-reconocimiento del *Cogito* en el "yo pienso" o del lacaniano "sujeto del deseo" en el indecible "yo gozo". El placer es otro medio para reencontrarse a sí mismo, para continuar la ilusión del sujeto como *causa sui*; pero la pregunta de Deleuze y Guattari es, justamente: ¿es preciso reencontrarse?

Todos los pretendidos "reencuentros" del hombre con su esencia ya sea como *fuerza de trabajo* o como *sexualidad*, ¿no tienen ese mismo sentido? Declarar que la fuerza de trabajo es la esencia del hombre, ¿no es ya ignorar todas las estrategias, coerciones y sumisiones que son necesarias para organizar las singularidades pre-subjetivas de modo que la producción deseante quede subordinada a la producción social? ¿No es dejar de lado todo el trabajo histórico necesario para producir esa figura anónima, "el trabajador"? Declarar que la sexualidad es la esencia del hombre ¿no es justificar, legitimar y olvidar las condiciones de producción del "sujeto deseante" contemporáneo, adaptado a sus circunstancias?

6.2. Afectos y moléculas

Nos hemos referido anteriormente a la relevancia del problema de la individuación en la formación de las modernas "ciencias de la vida", en la medida en que comportan todo un trabajo previo de clasificación, taxonomía e inventario de las especies animales. Deleuze y Guattari señalan una diferencia importante en la historia de esta formación epistemológica: antes de los trabajos de Cuvier y Baër, la concepción de las relaciones entre

los animales estaba regida por la idea de una serie construida por homologías y semejanzas, en relación siempre con un término eminente y trascendente a la serie que sería la propiedad expresada (analogía de proporción). Con posterioridad aparece la noción cuvieriana de "estructura", que ya no es la de semejanzas que difieren a lo largo de una serie (o entre series), en una cadena imitativa hacia el término-cualidad que toman por modelo, sino la de diferencias fijas que se parecen en una organización de funciones (las branquias son a la respiración acuática como los pulmones a la terrestre, etc., Cfr. *MP*, p. 286).

Lo que equivale a la analogía de proporcionalidad. Ambas imágenes presuponen, no obstante, un plano clasificatorio caracterizado por diferencias específicas entre géneros o diferencias funcionales entre órganos. Como hemos visto, la teoría de la individuación presentada por Deleuze y Guattari implica, al contrario, un plano de consistencia de las singularidades que deshace todas esas distinciones genérico-específicas y orgánico-funcionales (cuerpo-sin-órganos).

La idea de un plano universal-virtual (pero perfectamente real) de individuación abre la posibilidad de una nueva dimensión para el pensamiento de las relaciones entre los seres vivos; en efecto, nos permite concebir un tipo de vinculación no-analógica, sino inmediata entre individuos de diferentes especies y, aún más, entre diferentes partes de individuos diferentes. Estas relaciones escaparían a la analogía de proporción porque, en ese plano de individuación, es imposible hablar de un orden de jerarquía o de generalidad (de modo que jamás una cadena de seres imita un modelo eminente o generalísimo); y escaparían también a la analogía de proporcionalidad puesto que las cantidades intensivas que componen el campo de singularidades no son sustituibles por otras ni susceptibles de ser ligadas por relaciones numéricas: un grado de calor no puede equivaler a otro (la diferencia real no es numérica, la diferencia numérica no es real). Deleuze y Guattari siempre mencionan, como inspirador de esta concepción, a Geoffroy Saint-Hilaire, que postulaba la necesidad teórica de elementos anatómicos libres y partículas que, dependiendo de su combinación, podrían dar lugar a tal órgano, tal función o tal individuo, según sus grados de velocidad; en un plano en el que, por tanto, podría pasarse de cualquier animal a cualquier otro por sucesivas operaciones de pliegue y/o despliegue (*MP*, Cap. 10).

Esta sugerencia es coherente con algunos desarrollos del neo-evolucionismo, que se desplaza del dogma que le obligaba a pensar las relaciones entre los seres en términos de filiación (esquema arborescente poblado de nudos primarios y ramificaciones secundarias) hacia una mayor importancia de las relaciones de alianza y, por tanto, de comunicaciones *transversales* que no respetan los "vínculos sintácticos" o semánticos de las diferencias específicas.

Un punto de vista como este supone una transformación radical de la imagen que nos hacemos de los cuerpos como "substrato orgánico" de la individuación. Según Deleuze y Guattari, un cuerpo se compone de elementos materiales (*MP*, pp. 313 y ss., 318 y ss., 326 y ss.). No se confundirán estos elementos materiales con los órganos propiamente dichos: los órganos mismos son compuestos de elementos materiales. No se trata de una materia indiferente que recibiría distintas formas en un proceso filiativo-arborescente de especificación: se trata de "moléculas" o "partículas" que no están formadas desde un punto de vista específico (carecen de esencia), pero que tampoco forman un magma amorfo; entran en relaciones unas con otras dando lugar a diferentes órganos o diferentes cuerpos, pero no constituyen para nada la "esencia" del organismo en cuestión. Mantienen entre sí relaciones de similitud intrínseca que nada tienen que ver con la pertenencia a un mismo género o especie, sino más bien con el modelo "transformista" de vecindad aberrante por el que se comunican la avispa y la orquídea: ciertas partes, órganos o partículas de la avispa componen una relación —un cuerpo— con ciertas partes o moléculas de la orquídea, sin respetar las materias de su individuación ni las formas de su especificación.

En este sentido, es posible que un corredor de fondo y un caballo de carreras tengan más cosas "en común" (desde el punto de vista de las relaciones que mantienen entre sí los elementos materiales de sus cuerpos) que un caballo de carreras y un caballo de labranza (Cfr. *S*).

Son estas relaciones "físico-mecánicas" las que es necesario componer, descomponer y recomponer para dar lugar al soldado, al padre o al ama de casa; son estos elementos preindividuales los que los individuos leibnizianos han interiorizado al devorar su espacio y su tiempo: hay un ámbito espacio-temporal intrínseco (del que pueden trazarse mapas en forma

de grafos) que diferencia al cuerpo de un bailarín del de un corredor o del de un policía, cada uno con un determinado régimen de velocidad o lentitud, con unas relaciones características de movimiento y reposo. Por otra parte, estos elementos materiales, además de no ser genéricos, específicos, personales, individuales ni esenciales o substanciales, carecen por completo de finalidad: no son el alfabeto con el que Dios escribe su mensaje en el cuerpo del mundo, destinado a ser leído por los ojos humanos, ni los significantes con los que el Otro marca el cuerpo infantil del deseo, para ser descifrados por el psicoanalista. Son elementos sin forma ni función que, entrando en diferentes combinaciones transitorias y contingentes, configuran relaciones correspondientes a tal o cual cuerpo.

El cuerpo no es el organismo, pero el organismo se constituye a partir del cuerpo y a su pesar (el organismo del soldado moderno se constituye a fuerza de "desorganizar" el organismo del campesino o del vagabundo hasta convertirlo en un cuerpo-sin-órganos del que extraer nuevas relaciones entre elementos materiales), y el cuerpo —virtual e inconsciente— sólo es captado a partir del organismo —actual e individual— como anomalía, monstruosidad, amenaza de muerte o enfermedad: el cuerpo desorganiza el organismo, el organismo amenaza al cuerpo. Por tanto, es necesario que también el cuerpo esté compuesto de elementos intensivos —grados de potencia, umbrales de afectividad—: una determinada intensidad de la blancura, un grado particular de delgadez o de espesor, permiten a la gaviota distinguir los huevos de las cáscaras (TINBERGEN, 1972, p. 338) en la época de crianza (de nuevo: una individuación por fecha e intensidad); una determinada intensidad y una precisa tonalidad melódica permiten a la golondrina *Sandwich* reconocer el canto de un individuo, por muy similar que sea al de otros conespecíficos, y por muy grande que sea el bullicio general de cantos entremezclados a diferentes volúmenes (THORPE, 1974). Estos elementos tampoco pueden confundirse con diferencias específicas: son grados de potencia que, en una tabla de diferencias específicas, caerían siempre del lado de lo "accidental". Y un grado de calor o de blancura puede componerse con otro grado para dar lugar a una nueva "entidad" individuada que no es un sujeto ni una substancia.

Un animal o un hombre no se definen por su forma, por sus órganos y sus funciones, y tampoco como sujetos: se definen por los afectos de que son capaces.

(*S*, p. 166)

¿Cómo pueden descubrirse estos elementos? No deben confundirse con elementos genéticos en sentido biológico, ni tampoco con estímulos ambientales en el sentido conductista. Estarían más cerca de lo que los etólogos llaman *behavioremas, etogramas* o *displays*. Por ejemplo, se puede establecer un repertorio de los *movimientos* o *posturas* de una especie de gaviotas, dando como resultado una lista (*Erguido, Oblicuo, Transitorio, Calar y Remontarse, Delantero, Llamada en Maullido, Picotear el Terreno, Encorvarse*, etc.), en cuyos elementos es una característica determinante la velocidad: el *tiempo* que se tarda en efectuar un movimiento y, por consiguiente, el lugar que ocupa en una serie, constituyen un *tempo* interno que puede hacer variar el *display* o el ritmo. Estos elementos tienen un carácter descriptivo (y no se someten a consideraciones causales o funcionales, diríamos "estoicamente" que son "efectos", efectos de superficie), no se seleccionan por su origen genético o ambiental, primario o evolutivo. No son propiamente específicos, genéricos o individuales (pueden repetirse en diferentes especies con diferentes significados, pueden estar codificados a diferentes niveles en diferentes animales, etc.). Por otra parte, no son átomos o elementos últimos: pueden subdividirse (el *Erguido* contiene pautas motoras de ataque y huida, que pueden a su vez descomponerse en "Dar golpes con las alas manteniendo el ala plegada" o "Picotear a un Oponente desde Arriba", etc.) e ir acompañados de otros rasgos variables ("cambiar de orientación", "pararse junto al oponente", etc.). Se percibirá en estos componentes a los bloques de espacio-tiempo que envuelven las singularidades pre-individuales del campo de individuación. Se trata de auténticos acontecimientos que conforman las condiciones de aparición de un individuo, de actualización de un suceso. Puede intentarse establecer entre ellos un orden de jerarquía (contra este intento, llevado a cabo por el propio Tinbergen, *Vid. L'inconscient machinique*, pp. 109-153), pero no tardan en aparecer elementos que transgreden la jerarquía y se sitúan *entre* lo genético y lo ambiental, *entre* lo neurofisiológico y lo

accidental, haciendo aparecer al cuerpo tras el organismo, a la población tras las especies y, en suma, al rizoma tras el árbol.

6.3. Dilemas semióticos

La teoría intensiva de la individuación exige tres instancias, no; cuya distinción es una mera comodidad explicativa: 1) *las diferencias de intensidad* (tomando aquí "diferencia" como sustantivo) como factores individuantes (un grado de temperatura o de color, etc.), que son pre-individuales con respecto a los individuos empíricos y sujetos completos, substancias, cosas y objetos, géneros y especies; pero que en sí mismas están perfectamente individuadas (son hecceidades). Estas diferencias de intensidad están implicadas en toda extensión sensible y en toda cualidad inteligible, en todo ente actual, del cual son la mitad virtual y enteramente real. 2) *los acontecimientos*, transformaciones incorporales o relaciones transversales expresadas por las diferencias de intensidad y envueltas en ellas, que se comunican en un único Acontecimiento-Diferencia y no se confunden con las efectuaciones factuales de los sucesos. Y 3) *las circunstancias* (bloques de espacio-tiempo) que actúan como variables o posibilidades de efectuación de acontecimientos e implicación de singularidades: determinan que tal individuo deje de existir o comience a hacerlo, que aparezca o desaparezca tal objeto o tal sujeto. Las circunstancias son ellas mismas individuales y están individuadas como hecceidades.

Así pues, el esquizo-análisis, redefinido como *pragmática*, se abre a tres tareas: una "sintaxis" de los factores intensivos, una "semántica" de los acontecimientos incoporales, y una "pragmática" de las circunstancias. Para individuar perfectamente un suceso, para determinar con plenitud una ocurrencia, es necesario un *nombre propio* (que designa factores intensivos), un *verbo* (que expresa un acontecimiento incorporal) y una *fecha* (que es la variable circunstancial). Es la vieja clasificación que ya encontramos en Hume: *términos, relaciones y circunstancias*. Estas tres instancias configuran la unidad mínima de análisis teórico y de actividad práctica: el *agencement* o disposición.

En el terreno de la teoría de la individuación, la alternativa

no es nunca entre diferencias conceptuales o diferencias numéricas. Hay diferencias (individuaciones, hecceidades) que son *al mismo tiempo* no-conceptuales (exteriores al concepto, exteriores a la representación) y no-numéricas (irreductibles a la diversidad o alteridad empírica de los indiscernibles). La individuación no es la transmisión del ser de los géneros a las especies y de éstas a los individuos en los que, como efecto no deseado y secundario (irracional), el ser se rodea de accidentes que atañen a las relaciones que mantienen unos individuos con otros al encarnarse en cuerpos e inscribirse en la materia. Al contrario, "ser" es estar colocado en determinada relación con otro individuo y colocar a otro en relación con uno mismo (entendiendo estas relaciones entre diferencias de intensidad que expresan acontecimientos intempestivos); para ello, es necesario —como un efecto marginal y derivado— incorporar ciertos géneros, actualizar ciertas especies. Las circunstancias no se sobreañaden a los géneros y las especies de los individuos como caracteres inesenciales e irracionales (en todo o en parte), sino que forman la esencia misma de los individuos, con respecto a la cual lo presuntamente "esencial" (géneros, formas, diferencias conceptuales) es accidental y secundario. Y esas diferencias —ni conceptuales ni numéricas— expresan singularidades.

No es difícil comprender que esta teoría tiene efectos inmediatos sobre la concepción del lenguaje. Y es que, como ya hemos advertido, y según un mecanismo que ya nos es conocido, un *agencement* se compone de dos polos: las disposiciones maquínicas de deseo y *las disposiciones colectivas de enunciación*. Pero la teoría del lenguaje (Semiótica) está afectada por los mismos inconvenientes que la teoría de la individuación. Históricamente, se ha debatido en la esterilidad de estas dos opciones: o bien pensamos el lenguaje (Sistema, Lengua) como un código que contiene todas las proposiciones posibles como entidades abstractas lógico-gramaticales que la enunciación histórica concreta actualiza de formas variadas (teniendo en cuenta que el estudio de estas formas no compete a la lingüística ni a la lógica, ni siquiera a la filosofía del lenguaje), y entonces el sentido de un enunciado se vuelve parcialmente inexplicable: sólo podemos explicar lo que de él se conforma a las articulaciones lógico-abstractas del Código (que es bien poco), atribuyendo el resto del significado (el sentido propiamente dicho) a "variables circunstanciales" psi-

cológicas, sociológicas, idiográficas o patológicas; o bien pensamos el lenguaje como práctica (*Performance*, Discurso) en la que unos sujetos interactúan con otros, dependiendo el sentido de las frases de sus intenciones e intuiciones (y no siendo, por tanto, competencia de la lingüística), y entonces el sentido de un enunciado depende finalmente de un marco trascendental (por mucho que se le llame "contractual") que configura un solo universo de discurso para todos los hablantes (mundo de objetos idénticos) y una sola conciencia subjetiva para todos los locutores, que "resuelven sus diferencias" en el contexto de una situación ideal de diálogo; pero, en ese caso, ya sólo podemos explicar el sentido *efectivo* de los enunciados (que nunca puede derivarse de esa interpretación) diciendo que si los enunciados no significan efectivamente lo que deberían significar contra-fácticamente es porque la situación *real* de diálogo no es la ideal; y, como sólo la situación ideal expresa *lo que debería ser*, los enunciados serán factualmente irracionales hasta que no se realice la situación ideal (esto es, mientras los sujetos de la enunciación sigan siendo factualmente irracionales).

Pero, en un caso como en el otro, se trata de la misma estrategia: primero, se deriva el modelo —metodológico o trascendental— de un calco directo sobre la situación empírica, que siempre incluye los componentes psico-sociales no contenidos en el código y el cinismo de los locutores que impide la situación ideal pero la da por supuesta; luego, ese modelo —la lengua que nadie habla— se desea imponer a los hablantes como la lengua que todos ellos deberían hablar. Y, en ambos casos, el sentido de un enunciado permanece inexplicable. La razón para ello es simple: todo enunciado, en efecto, *hace* cosas, tiene un aspecto performativo. Estos *actos* enunciativos se han concebido, según la dualidad estéril que acabamos de mencionar, de dos formas: como presupuestos lingüísticos y como presupuestos objetivos (extralingüísticos). Si se considera que se trata de presupuestos lingüísticos, se supone que una estructura lógica (profunda) del lenguaje podría siempre explicar cómo se pasa del enunciado *expuesto* a sus enunciados *presupuestos* o *sobreentendidos* que vehicularían el acto de habla en cuestión (adoptamos aquí la terminología de O. Ducrot, a quien Deleuze y Guattari siguen en algunos puntos). Pero la tentativa es inútil: no hay ninguna lógica tan profunda que pueda crear un vínculo sintáctico (analítico) tal que permita

pasar deductivamente del expuesto: "Ya son las ocho" a un sobreentendido como "Has vuelto a llegar tarde", que podría vehicular un acto de habla de "acusación" en una determinada situación real de habla.

Entonces, puede pensarse que los presupuestos son condiciones factuales empíricas u objetivas, que hacen a un enunciado sensato o insensato según se den o no. Así, la frase "Pásame la sal" estaría desprovista de sentido cuando no hubiese sal en el contexto efectivo de la situación de habla (lo que es manifiestamente incorrecto: se puede responder "Cógela tú mismo" o "No está sobre la mesa", expresando con ello que se ha comprendido su sentido). Esta concepción puede ser llevada a su punto más extremo cuando, como hacen la Pragmática Universal (Habermas) o la Hermenéutica trascendental (Apel), se considera a los presupuestos como condiciones trascedentales de la conversación.

Ya hemos visto que esta alternativa sólo era superable cuando se admitía que el sentido de un enunciado (presupuesto por él, implicado en él) no es el estado de cosas al que se refiere (la "disposición maquínica" de los cuerpos) ni su codificación abstracta en un código lógico universal o en una conciencia subjetiva —incluso colectiva— trascendental, sino un acontecimiento o transformación incorporal que no es objetivo ni subjetivo, que es expresado por la disposición colectiva de enunciación y atribuido a la disposición maquínica de los cuerpos. La Pragmática Universal no es sino un caso particular de calco de lo trascendental sobre lo empírico. La alternativa, en este caso, no puede ser: o bien el sentido depende de los hechos, y entonces es totalmente empírico y no hay teoría del lenguaje o del significado, o bien el sentido es trascendental, y entonces depende de una conciencia subjetiva incluso irrealizada pero ya prevista en el porvenir como "utopía". Pues el sentido es trascendental (el campo del acontecimiento es un campo trascendental) pero no subjetivo (no tiene la forma de un Yo o de una conciencia). Repitámoslo una vez más:

> *El error de todas las determinaciones de lo trascendental como conciencia estriba en concebir lo trascendental a imagen y semejanza de lo que está llamado a fundar.*
>
> (*LS*, p. 140)

Esto nos precipita a una concepción de la práctica lingüística completamente distinta: si el lenguaje está recorrido por la diferencia, hablar es primordialmente expresar diferencias, distancias, crear perspectivas incompatibles, distinciones, no tomar acuerdos. La función de la comunicación es relacional antes de ser referencial: la finalidad del lenguaje no es transmitir información (para lo cual, como un efecto no deseado o no pertinente, se transmitiría información adicional sobre las relaciones mutuas entre los interlocutores y con el mundo); al contrario, hablar es intentar colocarse en una determinada relación con el otro e intentar colocar al otro en una determinada relación conmigo (o sea, intentar obligar a otro a aceptar las relaciones conmigo que mi modo de hablar le impone), para lo cual es necesario, como efecto marginal y no deseado, transmitir un mínimo de información. Pero esta información, para Deleuze y Guattari, tiene un carácter absolutamente secundario con respecto a la función primaria del lenguaje: transmitir órdenes, ruegos, mandatos, *consignas* que expresan acontecimientos incorporales.

Los acontecimientos no se parecen a los cuerpos ni a los enunciados, ni pueden inferirse a partir de ellos. Una cicatriz no es el signo de una herida anterior, ni una herida es el signo de un cuchillo que abre la carne. Los cuchillos y las carnes no producen efectos, son disposiciones de cuerpos, mezclas de cuerpos. Los efectos que se desprenden de las causas nada tienen de semejante a ellas: la cicatriz es signo del acontecimiento "haber sufrido una herida", la herida es expresión del acontecimiento incorporal "cortar". Una intensidad menor del cuchillo sobre la carne hubiera sido incapaz de expresar ese acontecimiento; una intensidad mayor hubiera expresado otro ("descuartizar", "despedazar"). Con todo, el acontecimiento "cortar" en nada se parece a un cuchillo.

6.4. Territorio y desterritorialización

El lenguaje articulado, al que hasta ahora nos hemos referido al hablar de *proposiciones* o *enunciados* presupone, por su parte, la expresividad, es una forma de expresividad entre otras posibles. Pero si, como sabemos, ser es ser expresivo, la génesis de la individuación debe ser también una génesis de la

expresión. En este sentido, la etología puede concebirse como una investigación de la génesis dinámica que inviste a ciertos individuos de la aptitud para expresar ciertas intensidades, para componerse con ciertos organismos o elementos materiales. Un individuo, hombre o animal, se presenta en principio como un concentrado de potencialidades internas que muy bien pueden ser inhibidas por factores exteriores o desencadenadas por variables circunstanciales. Pero ¿en virtud de qué cierto individuo o cierto comportamiento individual deviene expresivo? ¿A partir de cuándo y de dónde el cantar o el hablar pueden separarse del comer? ¿Cómo se desprenden de su funcionalidad los gestos de búsqueda de alimento, de pareja o de reproducción, para convertirse en danzas rituales, ceremonias sociales o manifestaciones estéticas?

Esta reflexión no es ajena al mismo dilema de partida que hemos reconocido en la teoría de la individuación, primero, y en la teoría del lenguaje después; es un hecho que hay una tendencia a explicar la conducta —los "etogramas"— por una carga genética y una jerarquía de encarnación neurobiológica. Esta explicación se obliga a configurar una escala jerárquica de comportamientos que no parece fácil de justificar. ¿En dónde basaríamos una argumentación que hiciera de los etogramas agresivos algo más universal o más general que el comportamiento amoroso, de fuga o reproductivo? De seguir esta explicación, tendríamos que considerar los acontecimientos expresados por las unidades de conducta como interiores al propio organismo que, al expresarlos, no haría otra cosa que expresar sus estados internos, su estructura profunda.

Hay otro punto de vista con mayor número de partidarios: los etogramas dependerían de factores ambientales externos que los desencadenan. No expresarían acontecimientos, sino que se referirían a sucesos espaciotemporales efectivos (un etograma de fuga, a la presencia del enemigo, uno amoroso, a la de una hembra, etc.). Así, nos hacemos una imagen del individuo como una especie de código o teclado orgánico interpretado o ejecutado por las circunstancias: cada estado de cosas actual toca una tecla y desencadena el etograma de la conducta correspondiente a las condiciones externas. De este modo quitaríamos toda su especificidad a los fenómenos que constituyen la razón de ser de la etología, especificidad que consiste precisamente en que pueden desencadenarse sin la presencia

de las circunstancias exteriores a las que se supone corresponden. El primer punto de vista considera las circunstancias como una mera *ocasión* aleatoria para el desencadenamiento de patrones innatos bien jerarquizados. El segundo considera al individuo como un elemento más en la inmesa labor auto-ortopédica de armonización objetiva de la naturaleza consigo misma, anulación de las diferencias anómalas y extinción de las variedades improductivas.

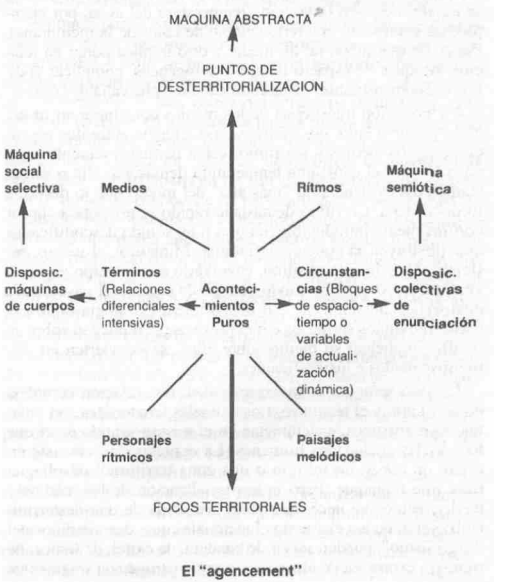
Pero justamente el origen y la esencia de la expresividad parecen radicar en que un cierto comportamiento, en principio adaptativo o innato, se separa de su función para expresar un acontecimiento, un sentido, una transformación incorporal: "Se acerca un enemigo", "Llueve", etc. ¿Cómo explicar, en efecto, fenómenos como los de las "artes puras" en las sociedades humanas, pero también la gratuidad que parece regir la coloración de ciertas aves, el tatuaje de ciertos insectos, el canto de algunos pájaros, las danzas de animales gregarios o sociales, los rituales estériles de reconocimiento o agresión sin lucha física ni amenaza real o los movimientos migratorios colectivos suntuarios?

Hay que situarse, para ello, sobre otro segmento del *agencement*, que ya no atañe a las disposiciones colectivas de enunciación o a las disposiciones maquínicas de los cuerpos, sino a los puntos territoriales y a los focos de desterritorialización. Que el hombre sea un animal parlante sólo puede explicarse a partir de la desterritorialización de la laringe, la boca y los labios (pero también la motricidad) del rostro animal. Desterritorialización significa, entonces, liberación de ciertas potencialidades funcionales para su ejercicio "gratuito". Que la "gratuidad" sólo es relativa, gradual o variable es evidente si atendemos a que en seguida esas "substancias liberadas" se reterritorializan sobre nuevas funciones (la comunicación, la información, la transmisión de consignas).

La expresividad, como la sociedad hobbesiana, parece nacer del terror.

En presencia del abismo pavoroso, se habla, se canta, se baila, para intentar, no ocultar el miedo, sino exorcizar el caos. Caminando en la oscuridad de una noche por un sendero desierto y amenazador, se habla, se canta, se silba. No se tiene ningún contenido del que informar, simplemente se intenta conjurar un peligro que no viene del otro sino de la nada, del

riesgo de desorganización, de la pérdida de toda referencia. En situaciones extremas de amenaza individual o colectiva (y cuando no hay nada útil que hacer para defenderse porque no se está ante un peligro manifiesto sino ante el riesgo de hecatombe indeterminada), se despliegan todos los mecanismos, todos los rituales; se hace en el vacío, no con la esperanza de ganar la protección de los dioses, sino solamente para introducir un factor de coherencia (una institución de tipo cero, absurda y desprovista de sentido en sí misma), para crear un rincón de tranquilidad; pretendiendo, en suma, reconstruir el territorio. Crear sentido.



El "agencement"

Un medio visual se forma a partir de un cierto umbral (frecuencia) de reiteración de excitaciones luminosas. No es simplemente "la luz", sino una cierta clase de luz. El medio determina el plano de la acción del individuo pre-expresivo, aún no desterritorializado, aún no territorial. Una cierta temperatura del agua, una cierta humedad del aire, una cierta tonalidad de la luz, pero también un cierto estado de las membranas: un bloque de espacio-tiempo. Pero un medio no constituye una individuación. Siempre se trata de la relación entre varios medios: un estado de membrana se comunica con cierta temperatura del agua o cierto tono de luz; una cierta intensidad de color se combina con una cierta humedad del aire. Entonces, un medio se expresa en otro (una cierta temperatura del agua, por ejemplo, se expresa en un cierto cambio de color de la membrana). Pasar de este modo de un medio a otro implica poner en relación bloques de espacio-tiempo heterogéneos, complicar códigos inconmensurables (transcodificación o plusvalía de código).

La conexión transversal de los medios constituye un ritmo: es la frontera entre dos códigos, la diferencia entre dos repeticiones. Los medios y los ritmos están permanentemente amenazados por el caos: una temperatura demasiado alta o demasiado baja evidencia un "más allá" del medio que lo deshace, lo desordena. Un ritmo demasiado rápido se arriesga a chocar con un medio intraducible, un olor o un sonido descodificados que destruyen la coherencia interna. Mimetizar el medio, reflejar puntualmente el ritmo, envolverlo en el cuerpo y envolver el cuerpo en él de modo que quede cerrado el paso a toda desterritorialización, he ahí una primera estrategia contra el caos.Individuos solitarios e inexpresivos, se repliegan sobre su medio, repliegan su medio sobre ellos, se convierten en elementos mudos e insignificantes.

La otra solución es la expresividad, una relación compleja entre el arte y el territorio. Los animales territoriales son artistas, son artísticos, exactamente en el mismo sentido en el que lo son las sociedades humanas. La expresividad consiste en crear un *ethos*, un refugio o una zona territorial: despliegue más que repliegue. Pero la territorialización de los medios y de los ritmos va necesariamente precedida de una desterritorialización de los elementos funcionales que, desprendidos del "organismo", pueden servir de bandera, de cartel, de índice, de materia expresiva. Y un territorio se construye con fragmentos

de código, con retazos de medios y transcodificaciones rítmicas, conectando bloques de espacio-tiempo.

Estos elementos del código sirven de *marcas territoriales*, como firmas o pancartas que delimitan una zona interior de domicilio, una zona exterior de dominio, una zona limítrofe (más o menos retráctil en función de las circunstancias: es el problema de la "ocupación de frecuencias"), una zona neutralizada (compartida con individuos de otras especies), una zona de reserva (acumulación de recursos energéticos, etc.). Estos fragmentos descodificados convierten una parte del medio en *ready-made*, se utilizan como cadenas expresivas desprendidas de su utilidad funcional: el territorio es el efecto del arte.

Así pues, puede darse una solución al dilema del que partíamos más atrás: ¿por qué ciertos comportamientos —sin sentido aparente— sólo se producen en el territorio? No es que ciertos comportamientos sean sólo posibles en el territorio, es que el territorio *es* esos comportamientos (y no un fragmento físico de terreno). El territorio se hace a fuerza de vincular a él ciertas conductas, gestos, canciones, olores. La marca emblemática territorializa un ritmo al descodificar un medio. Las cualidades que así aparecen no son propiedades de un individuo (fragmentos o notas de su personalidad) ni posesiones de un dueño. Más bien marcan el territorio como perteneciente al individuo que posea tales olores, colores, sonidos o posturas; la única propiedad (pero que le precede y determina) de un individuo territorial es su distancia, su distinción con respecto al resto de los individuos y a los medios y estados de cosas ajenos. Inútil, pues, pretender interpretar los etogramas territoriales como significantes de un acontecimiento externo ("se acerca un depredador") o de una etogramática profunda (agresividad o instinto sexual), ya que preceden de derecho a la encarnación de propiedades y cualidades en individuos. Lo expresado de la conducta es siempre el territorio, lo poseído son siempre distancias, diferencias individuales e individuantes. He ahí la razón de que un estado indeterminado de alarma territorial desencadene comportamientos rituales: frente al caos, el *ethos*; frente a los síntomas de una desorganización, el intento de reconstruir el territorio, aunque sea cantando, silbando, conversando: no para comunicar a otros el peligro (información), sino para *hacer sonar* lo insonoro, la amenaza, el riesgo: recalcar las firmas, renovar los olores, dar brillo a los co-

lores, estigmatizar las posturas, diferenciar las voces. La expresividad no consiste nunca en una suma de afectos inmediatos que desencadenan una acción en un medio: incluye siempre un elemento de sinsentido, el intervalo entre los estados de cosas que permiten desprender una pura materia expresiva, un concentrado de intensidades libres.

6.5. Motivos, personajes, cosmos

Hay una cierta posibilidad de clasificar estas conductas, aunque no jerárquicamente. Los etogramas territoriales expresan el territorio, pero el territorio está hecho de relaciones y distancias: así pues, en sentido estricto, los etogramas expresan distancias. De entre todos ellos, los *motivos territoriales* son aquellos que expresan la relación del territorio con el medio interior; no se pensará por ello que dependen de impulsiones internas y que sólo pueden desplegarse si se dan estas últimas: una danza que expresa la localización de una fuente de alimentación respecto del territorio puede desencadenarse sin que se haya producido el estado propioceptivo de "desnutrición". Por otra parte, hay etogramas que expresan la relación del territorio con el medio exterior, y constituyen *contrapuntos territoriales* que no dependen necesariamente de las circunstancias exteriores. Así, la conducta de huida ante un depredador o un agente atmosférico puede también desencadenarse sin la presencia de ellos. El sentido del etograma es el acontecimiento, pero el acontecimiento no se confunde con las circunstancias factuales externas o los estados internos actuales. Los motivos territoriales erigen *personajes rítmicos*: no un ritmo asociado a la presencia de un personaje *(leit-motiv)*, sino un ritmo que es todo el personaje; no la bandera que sirve de estandarte a un individuo o una colectividad, sino el estandarte mismo que se despliega como efecto de superficie, sin ocultar ninguna realidad profunda. Los contrapuntos territoriales, por su parte, dan lugar a *paisajes melódicos*; y de nuevo hemos de decir: no se trata de una melodía que se ejecuta por o en presencia de cierto personaje o paisaje, sino que la melodía misma es el paisaje, crea su contexto. Los individuos expresivos son estos paisajes y estos personajes, no las substancias que habrían de sustentarlos o a las que servirían de signos denotadores, connotadores o significantes. Los territorios no están

poblados por substancias o sujetos, sino por personajes rítmicos: el territorio inventa su ocupante. Los territorios no están decorados por circunstancias exteriores, sino por paisajes melódicos, el territorio construye sus circunstancias.

Pero toda esta exposición puede suscitar la idea del territorio férreamente cerrado e inconexo con el exterior. Sin embargo, el territorio remite continuamente a su exterioridad. Primero, en su misma formación: la territorialización implica la creación de un medio exterior al territorio (lo que hay más allá de la zona de dominio, los medios que no pueden traducir el ritmo territorial, etc.). Desde ese momento, todo territorio se enfrenta a la posibilidad —suerte o peligro— de abrirse sobre ese exterior, la otredad más o menos calificada. Por otra parte, si es cierto que un territorio constituye un *agencement*, también lo es que una disposición (corporal o semiótica) puede nacer dentro de otra, como una ciencia a veces se insinúa en otra, o una sociedad se filtra a través de los poros de la sociedad establecida, según expresión de Marx. Ese nuevo dispositivo se constituye en el interior del antiguo por desterritorialización de funciones, por su capacidad de expresar nuevas relaciones virtuales, nuevas intensidades diferenciales, nuevas circunstancias variables. En tercer lugar, el *agencement* territorial está generalmente abierto sobre otros dispositivos territoriales a los que remite, a los que se refiere o con los que se relaciona (un dispositivo puede traducir a otro, puede servirse de un tercero para esa traducción, etc.).

Y, finalmente, la desterritorialización puede alcanzar su umbral absoluto cuando se libera a todas las fuerzas de sus funciones territoriales construyendo una tierra insólita o inédita que deja desprovista de sentido a la máquina social selectiva de la que dependen las disposiciones colectivas de enunciación y los regímenes maquínicos de cuerpos. Llamar a esta desterritorialización, productora de una nueva tierra, absoluta, no implica ningún grado de trascendencia o de eminencia.

> *Lo absoluto no expresa nada trascendente o indiferenciado; no expresa ni siquiera una cantidad que superaría toda cantidad dada (relativa). Expresa únicamente un tipo de movimiento que se distingue cualitativamente del movimiento relativo.*
>
> (*MP*, p. 635)

Es decir, una desterritorialización que no es "compensada" o equilibrada por ninguna reterritorialización.

Con ella, se completa el círculo descentrado de la individualización y la génesis divergente de la expresión: estamos de nuevo sobre la superficie desterritorializada del cuerpo-sin-órganos, límite de todo territorio, de toda formación social, de todo régimen de signos.

La individuación como expresión es, repitámoslo, producto del arte: "arte" es la desterritorialización de los signos y la descodificación de los medios; "arte" es el empleo de esas materias liberadas de su función para expresar acontecimientos incorporales (un artista plástico pintando el grito en una tela, un individuo territorial dibujando el sonido de la tempestad en el espacio de su hábitat, un novelista inscribiendo en la página un minuto de tiempo en estado puro); "arte" es la actualización de los términos —relaciones diferenciales intensivas— en cuerpos y mezclas físicas a través de paisajes melódicos que no se confunden con ellas; "arte" es la encarnación de los bloques espacio-temporales en personajes rítmicos virtuales que configuran el "sentido" de los enunciados; y "arte" es repartir la diferencia sintética por todo el *agencement*, para que su desterritorialización absoluta nos sitúe otra vez en el punto máximo de apertura, sobre el cuerpo-sin-órganos, eterno punto cero de partida de la creatividad etológica, ética, política, ontológica y estética: inventar nuevos modos expresivos, nuevas facultades; inventar el cosmos, hacer nacer una idea, forzar al pensamiento a pensar. Y pensar eso que hace pensar: el eterno retorno de la diferencia.

6.6. La superficie

La diferencia nunca ha estado ausente del escenario del pensamiento occidental o de la historia de la filosofía. Al contrario, ha aparecido constantemente. Y, como para certificar sus relaciones de afinidad con lo múltiple, sus apariciones han sido siempre dobles y disímiles: ora se ha presentado en la textura del ser, como una falla o una grieta que era necesario reparar, porque carecía de significado y esencia, ora en la textura del sentido, como un exceso de significante que nada designaba en el orden de lo que es, voz absurda y vacía, aún más insultante para la razón que el mismo vértigo de la contradicción.

La obra de Deleuze recorre el campo de la filosofía desde esos dos extremos: la diferencia como ser-sin-significado, irrepresentable o impensable, y la diferencia como signo-sin-sentido, interjección suprasegmentaria y banal que cualifica la representación pero que no puede ser confiscada en ella porque nada designa, y que no significa nada (o significa eso: la nada) para el sujeto representante. Al hacer eso, el autor de *Diferencia y Repetición* no se unía al coro de las lamentaciones que se arrepiente desde hace años, profundamente, del olvido de la diferencia, y permanece en el *impasse* desconsolado de enfrentarse una y otra vez a lo que no se puede pensar para constatar infinitamente su impensabilidad.

Deleuze se ha propuesto más bien leer la historia de la metafísica en busca de las líneas de fuga que permitieran salir de ese *impasse*, no para pensar la impensabilidad de la diferencia entre el ser y los entes, sino para pensar el ser y también los entes como diferencia y como diferencias, en la vía de la más estricta univocidad. Y ello para mostrar que, al precio de "una inversión categorial más radical", era posible alcanzar el pensamiento de la diferencia, aunque ello comportase renunciar a algunas de nuestras comodidades más arraigadas.

Actuando así, como hemos visto, no solamente desplaza a la filosofía de su adherencia al modelo de la substancia o de la subjetividad para inclinar al pensamiento hacia el individuo, sino que, como era previsible, "hace subir a la superficie" todas esas diferencias que constituyen lo individual y que dan cuenta de su expresividad. Así, el pensamiento se mueve desde lo individual a lo pre-individual e individuante, y no ya solamente desde lo subjetivo hacia lo pre-subjetivo. Este movimiento cambia la imagen toda de la metafísica y de la filosofía trascendental y, contra lo que pudiera haberse esperado, abre una vía inédita de conexión entre lo pre-individual y lo macro-colectivo, entre lo impersonal y lo político, que se vice-dicen en su coexistencia incomposible. No es el vértigo romántico de la atracción irrefrenable hacia el fondo sin diferenciar ni la persecución barroca de las diferencias o singularidades nómadas para envolverlas siempre en un pliegue, capturarlas en una mónada; es la disposición en superficie —sobre un plano de consistencia— de las diferencias libres y nómadas, diferenciadas pero nunca del todo envueltas o plegadas, siempre disponibles: un estilo a la altura de los tiempos; no la invocación de una funda-

ción que vendría de lo alto o de un fundamento abismado en la profundidad, sino la complicación de la diferencia en los simulacros de superficie.

El valor de esta filosofía, de acuerdo a sus propios criterios, depende, según indicamos, de lo que pueda hacerse con ella.

Apéndice

1. Texto comentado

1.1. Texto

1.2. Comentario.

2. Textos y guiones para análisis

2.1. Texto 1

2.2. Texto 2

2.3. Texto 3

1. Texto comentado

1.1. Texto

Hemos opuesto la representación a una formación de otra naturaleza. Los conceptos elementales de la representación son las categorías como condiciones de la experiencia posible. Pero son demasiado generales, demasiado amplias para lo real. Los huecos de la red son tan anchos que pasan a su través los peces más gruesos. No hay que asombrarse, entonces, de que la estética se escinda en dos dominios irreductibles, el de la teoría de lo sensible que no retiene de lo real más que su conformidad con la experiencia posible, y el de la teoría de la belleza que recoge la realidad de lo real en la medida en que se refleja en otra parte. Todo cambia cuando determinamos las condiciones de la experiencia real, que no son más amplias que lo condicionado, y que difieren por naturaleza de las categorías: los dos sentidos de la estética se confunden hasta el punto de que el ser de lo sensible se revela en la obra de arte al mismo tiempo que la obra de arte aparece como experimentación. Lo que se reprocha a la representación es su permanencia en la forma de la identidad, en el doble sentido de la cosa vista y del sujeto vidente. Y la

identidad no se conserva menos en cada representación componente que en el todo de la representación infinita como tal. La representación infinita puede muy bien multiplicar los puntos de vista y organizarlos en series; tales series no están en ella menos sumisas a la condición de converger en un mismo objeto, en un mismo mundo. La representación infinita puede muy bien multiplicar los momentos y las figuras, organizarlos en círculos dotados de auto-movimiento; no por ello dejan esos círculos de tener un solo centro, el del gran círculo de la conciencia. Cuando, al contrario, la obra de arte moderna desarrolla sus series permutantes y sus estructuras circulares, indica a la filosofía un camino que conduce al abandono de la representación. No basta multiplicar las pesrpectivas para hacer perspectivismo.

Es preciso que a cada perspectiva o punto de vista corresponda una obra autónoma, con un sentido suficiente: lo que cuenta es la divergencia de las series, el descentramiento de los círculos, el "monstruo". El conjunto de los círculos y las series es, entonces, un caos informal, defundado, *que no tiene otra "ley" que su propia repetición, su reproducción en el desarrollo de lo que descentra y hace divergir.*

(*Diferencia y Repetición*, pp. 93-94)

1.2. Comentario

Se puede concebir la representación, como espacio del concepto que ha de dar razón de lo que existe, de muchas y variadas maneras. Se la puede concebir como finita, como es el caso en la filosofía antigua, o como infinita, tal y como la entiende la "época clásica". Se puede incluso concebir una finitud para la representación bien distinta de la de la filosofía griega, pero también de la infinitud analítica del siglo XVII, la finitud sintética de una conciencia. Se puede, en fin, concebir la representación como metafísica de las esencias o como filosofía trascendental del conocimiento y de los límites del sentido. Pero lo que hace posible hablar de "la" representación, y no tan solo de "representaciones", es un determinado procedimiento de "captura del ser" en las redes del concepto.

Ese procedimiento está bien expresado por el pensamiento de las categorías. Pues las categorías, ya sean lógico-ontológi-

cas, como en Aristóteles, o gnoseológico-trascendentales, como en Kant, constituyen siempre la misma imagen de esa red que se tiende sobre lo real para intentar abarcar con la razón a la vez lo que se da y su fundamento. Pero la red categorial, dice Deleuze, es siempre demasiado amplia, sus "casillas" para clasificar el ser son tan generales que de ellas se escapa lo principal: la diferencia. Y cuando la diferencia escapa a la representación, para un pensamiento adiestrado en la idea de que el ser y la representación son coextensivos, eso significa tanto como abandonar a la diferencia en la llanura abismal y sin fundamento del no-ser. Sin embargo, no es una cuestión de tamaño. Deleuze lo dice: la representación puede devenir infinita, y también capaz de representar lo infinitamente pequeño, de pescar los peces más diminutos. Eso no cambia nada en lo esencial si, allí donde se observa que las diferencias son (aunque infinitesimales) tan potentes como para crear una divergencia, para impedir que todos los rayos de la mirada del sujeto converjan hacia el mismo objeto, o que todos los rasgos diferenciales del objeto puedan ser reunidos en una identidad por una misma conciencia o para un solo mundo, se corta la red de minúsculas aberturas para irse a pescar en otros mares o se la cose a una super-red que envuelve a todas las presas bajo un mismo nudo central. En ambos casos, que representan aquí los esfuerzos supremos de Leibniz, que venció a la lógica en su propio terreno haciendo de la contradicción conceptual un derivado de la divergencia serial, y de Hegel, que la combatió desde la dialéctica para deducirla de una contradicción más concreta y también más total, todo el propósito era combatir la diferencia, considerada aún bajo su rostro negativo, como falta de sentido en lo inteligible, como falta de ser en lo sensible.

Ahora bien, ¿qué tendría esta imposición que ver con la "dualidad desgarradora" que sufre la estética en nuestra cultura? La relación está, sin embargo, ante nuestros ojos: cuando las categorías son lo que sirve para dar cuenta de lo dado, de lo diverso, de lo sensible, su enorme grado de generalidad debe sobrepasar necesariamente el ámbito de lo dado en sí mismo. Las categorías no rinden cuenta de lo real, sino también de lo posible. Y, como lo real y lo posible tienen el mismo concepto, las categorías deben servir para fundar en razón toda experiencia posible. Así, las categorías presentan esa generalidad de la experiencia posible como aquella en que un mismo sujeto de conciencia idéntica se enfrenta a un objeto que tam-

bién (o quizá por ello) es uno y único en la representación. El cuadro de la experiencia pintado por las categorías es un cuadro vacío en el que un sujeto que no es nadie se representa un objeto que no es nada: es la forma vacía de la identidad duplicada en dos imágenes especulares.

La experiencia real es, por cierto, más restringida que la posible. Pero si nos atenemos a la forma general y vacía de la experiencia posible, perderemos del todo esa diferencia (de intensidad, de grado, de umbral) que es la matriz de toda sensación, y que tiene una mitad vuelta hacia el objeto, que al interiorizarla deja de ser ente y deviene simulacro, diferente de sí, y otra hacia el sujeto, que queda escindido por ella entre la formalidad de su "Yo pienso" y la temporalidad de su "Yo existo". Y perdemos esa diferencia precisamente porque sólo retenemos del sujeto y del objeto aquello que se conforma a la forma general de lo Mismo. Así, la estética como teoría de la sensibilidad general y abstracta, queda separada de la estética como teoría del arte, que se enfrenta siempre con obras concretas cuya "belleza" (esto es, la diferencia que las convierte en obras de arte) intenta en vano derivar, ya sea del reflejo del objeto en la obra, ya sea del genio del sujeto en su composición. Y, en ambos casos, se trata de una tarea imposible: derivar la diferencia a partir de lo Mismo.

Cuando, al contrario, oponemos a la representación "una formación de otra naturaleza", es decir, en la cual no se subordina la diferencia a la identidad, las únicas "categorías" que podemos utilizar son las condiciones de la experiencia *real*. No se trata de "atenerse a la experiencia", sino a las condiciones de la experiencia, a aquello que hace que tengamos una experiencia real y no sólo posible: es decir, a la diferencia. ¿Qué determina a la sensibilidad a sentir, a la imaginación a imaginar, a la memoria a recordar, al pensamiento a pensar? En cada caso, necesariamente, algo que se presenta como insensible, inimaginable, imposible de recordar o de pensar. Pero el arte moderno nos muestra cómo cada facultad puede extraer esa diferencia discordante que las demás son incapaces de alcanzar por sí mismas. La pintura puede idear un modo de hacer visible el grito o la temperatura, la música, un modo de hacer sonar las estaciones o los colores, etc.

Es por eso, finalmente, que en el modo en que el arte moderno, desde la literatura hasta las artes plásticas, reflexiona

sobre sí mismo en busca de esas condiciones-límite, ofrece una vía abierta al pensamiento para abandonar la representación y alcanzar el dominio de la diferencia como impensado, en el mismo movimiento en el que termina con la dualidad estéril de la estética trascendental de la sensibilidad y la estética empírica de la belleza. Para ello es preciso renunciar a la forma de lo Mismo como molde vacío para el pensamiento y para lo pensado, para la mirada y para el ente. Desde el punto de vista de la representación, el ser se presenta ahora como carente de fundamento. Pero lo que para la representación es una carencia, para el pensamiento de la diferencia es una positividad: la ausencia de fundamento misma, repitiéndose eternamente, es el ser de la diferencia que da razón de la experiencia sensible y de la experiencia estética, y que convierte a toda experiencia estética en una experimentación en los límites de lo sensible.

2. Textos y guiones para su análisis

2.1. Texto 1

"Quizá podamos determinar algunas condiciones mínimas de una estructura en general: 1.ª) Hacen falta cuando menos dos series heterogéneas, una de las cuales vendrá determinada como "significante" y la otra como "significada" (una serie sola nunca puede bastar para formar una estructura). 2.ª) Cada una de estas series está formada por términos que sólo existen gracias a las relaciones que mantienen entre sí. A estas relaciones, o más bien a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, singularidades *asignables en la estructura. Exactamente igual que en el cálculo diferencial, donde determinadas distribuciones de puntos singulares corresponden a los valores de las relaciones diferenciales. Por ejemplo, las relaciones diferenciales entre fonemas asignan singularidades dentro de una lengua, en las "inmediaciones" de las cuales se construyen las sonoridades y significaciones características de la lengua. Más aún, parece que las singularidades contiguas a una*

serie determinan de una manera compleja los términos de la otra serie. Una estructura comporta, en todo caso, distribuciones de puntos singulares correspondientes a series de base. Por esto es inexacto oponer estructura y acontecimiento: la estructura comporta un registro de acontecimientos *ideales, es decir, toda una* historia *que le es interior (por ejemplo, si las series comportan "personajes", una historia reúne todos los puntos singulares que corresponden a las posiciones relativas de los personajes entre sí y en las dos series). 3.ª) Las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico que es como su "diferenciante". Este es el principio de emisión de las singularidades. Este elemento no pertenece a ninguna serie o, más bien, pertenece a ambas a la vez y circula constantemente por ellas. Además, tiene la propiedad de estar siempre desplazado respecto a sí mismo, de "faltar a su propio lugar", a su propia identidad, a su propia semejanza, a su propio equilibrio. En una serie aparece como un exceso solo a condición de aparecer al mismo tiempo en la otra como un defecto. Pero, si está en exceso en una, es a título de casillero vacío; y, si está en defecto en otra, es a título de peón supernumerario u ocupante sin lugar. Es palabra y a la vez objeto... De ahí se concluye que no hay estructura sin series, sin relaciones entre términos de cada serie, sin puntos singulares correspondientes a esas relaciones; pero, sobre todo, no hay estructura sin casilla vacía, que es lo que hace que todo funcione.*

(*Lógica del Sentido*, pp. 71-73)

Guión

— La teoría de las series divergentes en la narrativa de Proust; su relación con las dos clases de tiempo inconmensurables (*Aiōn* y, *Chrónos*) y con las dos formas de hacer la historia según Foucault, la anamnesis platónica y la contramemoria nietzscheana;

— La confrontación entre Deleuze y el estructuralismo, de la *Lógica del Sentido* a *El Anti-Edipo*; la crítica de la "representación estructuralista" (lingüística, etnológica, psicoanalítica).

— La relación de las singularidades pre-individuales con el cálculo diferencial. El significado de la expresión (dx/dy) y su relación con la teoría leibniziana de los pliegues.
— La condición de convergencia de las series en Leibniz; la noción de composibilidad.
— El elemento diferenciante de la serie como acontecimiento; su naturaleza necesariamente doble, múltiple o dividual; lo que se divide y diferencia en y de sí mismo.

2.2. Texto 2

La represión (refoulement) *es tal que la represión general* (répression) *se vuelve deseada, dejando de ser consciente, e induce un deseo de consecuencia, una imagen trucada de aquello a lo que conduce, que le da una apariencia de independencia. La represión* (refoulement) *propiamente dicha es un medio al servicio de la represión general* (répression). *Aquello sobre lo que se ejerce es también objeto de la represión general: la producción deseante. Pero, precisamente, la represión implica una doble operación original, una mediante la cual la formación social represiva* (répressive) *delega su poder en una instancia reprimente* (refoulante), *otra por la que, correlativamente, el deseo reprimido* (reprimé) *está como recubierto por la imagen desplazada y trucada que de él suscita la represión. Hay a la vez una delegación de represión por parte de la formación social y una desfiguración, un desplazamiento de la formación deseante por la represión. El agente delegado de la represión, o más bien delegado a la represión, es la familia; la imagen desfigurada de lo reprimido son las pulsiones incestuosas. El complejo de Edipo, la edipización, es por tanto el fruto de la doble operación. En un mismo movimiento, la producción social represiva se hace remplazar por la familia reprimente y ésta da de la producción deseante una imagen desplazada que representa lo reprimido como pulsiones familiares incestuosas. La relación entre las dos producciones es sustituida, de este modo, por la relación familia-pulsiones, en una diversión en la que se pierde todo el psicoanálisis. Podemos comprender, pues, el interés de esta operación desde el punto de vista de la producción social, que de otro modo no podría conjurar*

el poder subversivo y revolucionario del deseo. Al presentarle el espejo deformante del incesto (¿es esto lo que querías, eh?), se avergüenza al deseo, se le deja estupefacto, se le coloca en una situación sin salida, se le persuade fácilmente para que renuncie "a sí mismo" en nombre de los intereses superiores de la civilización.

(*El Anti-Edipo*, p. 125)

Guión

- La relación de la estrateia por la cual la represión deja de ser consciente al mismo tiempo que se vuelve deseada y aquella descrita por Spinoza en el Tractaus, por la que los hombres luchan por su servidumbre convencidos de luchar por su salvación; y con la genealogía nietzscheana de la "mala conciencia".
- La "independencia aparente" del deseo como corte efectivo de las condiciones de producción social y las de producción libidinal.
- Confrontación de la "producción deseante" (esto es, el deseo como producción) y la "representación del deseo" en psicoanálisis (esto es, el deseo como representación).
- Familia nuclear y capitalismo. Crítica de la pretendida universalidad del complejo de Edipo. Lo que significa curar; la relación entre psicoanálisis y familia como "agentes delegados" de la represión.
- Las condiciones de producción social y el pesimismo freudiano-lacaniano: el malestar en la cultura y el inconsciente-lenguaje.

2.3. Texto 3

Un cuerpo no se define por la forma que lo determina, ni como una substancia o un sujeto determinados, ni por los órganos que posee o las funciones que ejerce. En el plano de consistencia, un cuerpo se define por una longitud y una latitud: es decir, el conjunto de los elementos materiales que le pretenecen bajo tales relaciones de movimiento y de reposo,

de rapidez y lentitud (longitud), y el conjunto de afectos intensivos de los que es capaz, bajo tal poder o grado de potencia (latitud). Nada más que afectos y movimientos locales, velocidades diferenciales. Corresponde a Spinoza haber puesto de manifiesto estas dos dimensiones del Cuerpo, y haber definido el plano de la Naturaleza como longitud y latitud puras. Latitud y longitud son los dos elementos de una cartografía.

Hay un modo de individuación muy difrente del de una persona, un sujeto, una cosa o una substancia. Le reservamos el nombre de hecceidad. *Una estación, un invierno, un verano, una hora o una fecha tienen una individualidad perfecta y a la que nada falta, aunque no se confunda con la de una cosa o un sujeto. Son hecceidades, en el sentido de que todo en ellas es relación de movimiento y reposo entre partículas o moléculas, poder de afectar y de ser afectado.*

La individuación de una vida no es la misma que la individuación del sujeto que la lleva o la soporta. Y no es el mismo Plano: plano de consistencia o de composición de las hecceidades en un caso, que solo sabe de velocidades y afectos; completamente distinto en el plano de las formas, las substancias y los sujetos, en el otro. Y no es el mismo tiempo, la misma temporalidad. Aiōn *que es el tiempo indefinido del acontecimiento, la línea flotante que sólo conoce velocidades, y no deja por su parte de dividir lo que sucede en un* déjà-là *y un* pas-encore-là... *Y* Chrónos, *al contrario, el tiempo de la medida, que fija las cosas y las personas, desarrolla una forma y determina un sujeto.*

(*Mil Mesetas*, pp. 318-320)

Guión

— El cuerpo en Nietzsche y en Spinoza. La teoría intensiva de la individuación.

— Las individuaciones por hecceidad. El papel de Duns Scoto en la historia de la representación. Las hecceidades en etología y la noción de territorio.

— Las dos temporalidades y los acontecimientos infinitivos. La superación de la teoría lingüística de los actos de ha-

bla. Las tres maneras de errar en la búsqueda del sentido.

— Los dos Planos ontológicos y políticos. Los dos lenguajes: sujeto-predicado-complementos, y nombre propio-infinitivo-fecha. Regímenes de signos y análisis de enunciados.

— Lo dividual. Devenires y multiplicidades.

Glosario

Acontecimiento (*événement*): el acontecimiento (o transformación incorporal) se define de dos maneras: como atributo de los cuerpos y estados de cosas (mezclas físicas, disposiciones maquínicas)y como sentido de las proposiciones o enunciados (disposiciones colectivas de enunciación). En el primer sentido, ha de evitarse confundirlo con la efectuación espacio-temporal de sucesos factuales a la que se atribuye; en el segundo, no se identifica con ninguna de las dimensiones de la proposición, de la que se desprende como un acto de habla o presupuesto implícito *expresado:* designación de estados de cosas, manifestación de intenciones subjetivas, significación de conceptos generales. Es el "elemento diferenciante" de las series significante y significada comportadas por el lenguaje, faltante en una y excedente en la otra. Los acontecimientos o *Ideas-problema* se comunican universalmente en un solo Acontecimiento que sintetiza todas las series divergentes y las conecta mediante su diferencia; las efectuaciones de sucesos espacio-temporales son casos de solución para el problema que se da en un campo trascendental inconsciente y a-subjetivo como

Relación exterior a los términos relacionados en ese campo de inmanencia.

Agenciamiento o Disposición *(agencement):* Es la unidad mínima de análisis teórico y de actividad práctica. De ella pueden darse dos definiciones, una descriptiva y otra cartográfica u operativa. Primero, podemos decir que una disposición se compone de tres elementos: 1) Relaciones exteriores a sus términos (Vid. *Acontecimiento),* aunque no trascendentes (los términos no existen fuera de esa relación); su expresión lingüística adecuada es el verbo infinitivo. 2) Términos exteriores a su relación (pueden variar sin que la relación cambie), singularidades intensivas o puntos singulares, grados de potencia; su expresión adecuada en la proposición son los nombres propios. 3) Circunstancias o bloques espacio-temporales que funcionan como variables histórico-geográficas de actualización de los términos y de las relaciones (expresados en la proposición por medio de fechas y lugares). Pero también podemos decir, en segundo lugar, que una disposición tiene dos segmentos y cuatro polos: los dos polos del primer segmento serían las *disposiciones maquínicas de cuerpos* (que dependen de una máquina social selectiva) y las *disposiciones colectivas de enunciación* (que dependen de una máquina semiótica política o régimen de signos). Entre ambos no hay correspondencia ni causalidad uni- o bi-lateral: se relacionan a través de su disimilitud en las transformaciones incorporales que expresan las unas y se atribuyen a las otras (teniendo cada polo un régimen autónomo de organización). El otro segmento está constituído por los puntos territoriales (índices de territorialización y re-territorialización, esto es, de constitución de territorios a partir de fragmentos de código de los medios y ritmos, configurando paisajes melódicos y personajes rítmicos, singularidades pre-individuales e individuantes) y los coeficientes de desterritorialización, que pueden variar desde la desterritorialización relativa (compensada por re-territorialización) hasta la desterritorialización absoluta (construcción de una nueva tierra).

Cuerpo-sin-órganos *(Corps sans organes):* Expresión que procede de un poema de Artaud, y que designa siempre en Deleuze un plano de composición (plano de consistencia) que se opone al plano de organización del organismo. En un primer sentido, puede entenderse como el campo de intensidad presupuesto por la vida biopsíquica inconsciente (Vid. *Esquizofre-*

nia). El CsO está recorrido por intensidades variables que, dependiendo de las relaciones establecidas con fuerzas exteriores, constituye órganos provisionales puramente intensivos, singularidades pre-orgánicas o inorgánicas, a partir de afectos (gradientes de intensidad) y de relaciones de velocidad entre elementos sin forma ni función (desterritorializados): no es el "cuerpo vivido", la "imagen del cuerpo" ni el "cuerpo erógeno" del que habla el psicoanálisis. En un segundo sentido, el CsO es también el campo de individuación mismo tal y como lo define Spinoza: constituído por partes intensivas (esencias como grados de la potencia de la substancia en el modo infinito inmediato) y partes extensivas en relaciones características (existencias como relaciones mecánicas de movimiento y reposo que definen el modo infinito mediato); y sus dos dimensiones (latitud y longitud) corresponden a los afectos y las partículas. Aún en un tercer sentido, el cuerpo-sin-órganos como límite de todo organismo, de toda organización del organismo, consiste en el plano de composición virtual de los seres vivos (que deshace todas las clasificaciones arborescentes de familias, reinos, géneros o especies), tal y como lo concebía G. Saint-Hilaire, como conjunto de los elementos informales que, por pliegues, repliegues y despliegues, dan lugar a cada organismo y permiten pasar de uno a otro como en un rizoma, sin que sea posible encontrar un punto de ruptura o de trascendencia (en un rizoma, todas las perspectivas son interiores, y carece de sentido hablar de "totalidad" del rizoma, porque, en él, toda fórmula de definición es un "algoritmo miope"). Es ajeno a las incompatibilidades físicas, lógicas, pre-lógicas (divergencias) o componenciales. Finalmente, el CsO es también el límite de toda formación social, de todo socius, representando el estado *propio* de circulación de los flujos libidinales a través de las máquinas deseantes, desterritorializando todos los elementos y liberando todas las funciones. Por eso, en último término, habría una diferente relación entre el cuerpo-sin-órganos y la producción social, dependiendo de su afinidad. Así analizan Deleuze y Guattari las relaciones entre el "cuerpo-sin-órganos de los cuerpos sin órganos", planómeno, y el plano de organización social del capitalismo (ecúmeno).

Diferencia *(différence)*: no debe entenderse como diferencia ontológica, es decir, como diferencia entre el Ser (inexpresable por la representación metafísica o trascendental) y los entes (substancias o "cosas" de la metafísica, "objetos" de la filoso-

fía trascendental). La diferencia no pasa entre el ser y los entes, sino por el ser y por los entes, destruyendo la identidad de ambos y comunicándolos a través de una ontología de la univocidad. Y univocidad no significa sólo "el ser se dice de una sola manera", sino, también, se dice de la diferencia y de todo lo que difiere en y de sí mismo. El Ser es la Diferencia (modelo de lo Otro); los entes son simulacros (diferencia sin esencia). Tampoco debe confundirse con sus figuras negativas (la contradicción aristotélica o la hegeliana, la incompatibilidad platónica o la leibniziana), que son —como la propia identidad y la semejanza— sus productos secundarios o derivados. La Diferencia es la afirmación del ser como diferencia y de todas sus diferencias (a la vez más grande que la contradicción dialéctica y más pequeña que la diferencia infinitesimal). Y no es sólo lo que "da a pensar" conceptos con identidad sino que, como diferencia intensiva, es el principio de la individuación y la razón suficiente de lo dado: aquello por lo cual lo dado se da como diverso. Así, configura el elemento determinante de cada facultad: la intensidad insensible que *hace* la sensibilidad, la profundidad imperceptible que constituye la percepción, la imagen imposible e inimaginable que funda la imaginación, etc.

Esquizo-análisis o Pragmática *(schizo-analyse):* El esquizoanálisis es análisis de las fugas, de las líneas de fuga del inconsciente. El inconsciente es el cuerpo-sin-órganos de la sociedad y de la historia, y no solamente de los individuos o de los grupos. Como tal, tiene que desentrañar teóricamente las instancias con las que la producción social encubre su organización de la producción libidinal y la falsa imagen que en ese encubrimiento se suscita del deseo como intensidad=Ø del cuerpo-sin-órganos (Vid.). Así, se provee de las armas de una "etnología" política y libidinal para analizar las formaciones sociales en función de sus coeficientes de afinidad o diferencia, de fuga o de presión sobre el inconsciente. Ahora bien, en cuanto pragmática, tiene cuatro dimensiones: 1) Generativa, subrayando cómo toda disposición colectiva de enunciación mezcla regímenes de signos; 2) transformacional, que da cuenta de lo traducible o lo intraducible de un régimen a otro, 3) diagramática, que estudia la relación (asimétrica) entre las materias físicas informales y la materia semiótica no formada, y 4) maquínica, que se ocupa de la encarnación de los elementos informales en la disposición o agenciamiento.

Esquizofrenia: no designa la entidad clínica que se conoce

con este nombre, sino una posibilidad del pensamiento cuando funciona al margen de los postulados del sentido común, y cuyo rasgo diferencial es el uso discordante o disjunto de las facultades (imaginación, memoria, sensibilidad, etc.). En este uso, los objetos escapan a la identidad que parece requerir el modelo de su reconocimiento como subordinados a la forma de lo Mismo, y también las construcciones de las diferentes facultades dejan de mezclarse en la imagen del pensamiento para ponerse bajo la identidad de una conciencia sintética. Esta desorganización de la conciencia que deconstruye la representación metafísica o trascendental del pensamiento, define por lo mismo el estado de las síntesis pasivas (Vid. *Repetición)* en cuanto no subordinadas a las síntesis activas y, por tanto, el campo de inmanencia del deseo (Ello a-psicológico, ontológico y político).

Individuación: La individuación no es el proceso que va de los géneros generalísimos a los individuos indiscernibles por división y diferencia específica, ni el proceso de constitución de organismos en razón de partes diferenciadas y órganos funcionales, sino el proceso por el cual las Relaciones y los Términos que componen los acontecimientos y las diferencias variables de intensidad se encarnan en disposiciones concretas de cuerpos y enunciados, según variables circunstanciales o espacio-temporales, siguiendo determinados dinamismos. En otros términos, se trata del proceso por el cual aparece una expresión, una singularidad capaz de expresar una determinada relación, de encarnar actualmente el valor diferencial indeterminado de un término, de efectuar espacio-temporalmente el suceso histórico-geográfico correspondiente a una circunstancia. La individuación sobre la que Deleuze llama la atención se denomina hecceidad (en un homenaje conjunto a Spinoza y a Duns Scoto), y determina la individualidad intensiva de lo pre-individual: un grado de calor, una estación, una "vida"...

Repetición *(répétition):* Ante todo, con este término no se designa la repetición material de la naturaleza que sólo remite a la alteridad o a lo indiferenciado. De acuerdo con la tesis de Hume, la repetición no cambia nada en lo que se repite, sino en el "yo" que la contempla; de hecho, la repetición de un fenómeno "inventa" el yo capaz de contemplarla, hace nacer en la superficie de la imaginación o de la sensibilidad (en lo dado) una espera que rebasa lo dado hacia el futuro, una retención que lo rebasa hacia el pasado. Constituye, en definitiva, una

síntesis pasiva (concepto éste que llega a Deleuze a través de Husserl, pero que se aplica especialmente al análisis de la filosofía de Hume). Sin embargo, la repetición no puede ser (de acuerdo con esta definición), un proceso iterativo en el que podríamos remontarnos hasta una "primera vez", original y no repetida. El ser se da originariamente como repetido, como simulacro, y lo que es repetido en cada ocasión no es sino la diferencia. Así, toda diferencia pasa entre dos repeticiones, como toda repetición lo es de "dos" diferencias (mejor dicho: de una sola que se reparte en las dos mitades incomposibles de una serie divergente). Así, el único pensamiento que es capaz de expresar el auténtico concepto de repetición como repetición de la diferencia, es el eterno retorno: teoría del simulacro y simulacro de la teoría, experiencia de la parodia y parodia de la experiencia.

Representación: Ante todo, no puede entenderse en sentido universal: "representación" no es sinómino de "pensamiento" o de "razón del ser del ente". La representación es una determinada imagen del pensamiento y del ser (precisamente aquella que nace del olvido y el rechazo de la diferencia) que tiene su historia, su momento fundamental o decisorio, sus puntos culminantes y sus vertientes limítrofes. Está regida por cuatro reglas máximas: la analogía del juicio (el ser se dice de muchas maneras, pero siempre en un sentido eminente o primero y en un sentido común o universal), la identidad en el concepto (todo lo pensado ha de tener la forma de lo Mismo), la oposición en los predicados (toda diferencia debe ser específica y, si no lo es, se convierte en contradicción "recuperada" —*aufgehobene*— por una conciencia monocentrada o en incomposibilidad "resuelta" por una mirada convergente) y la semejanza en la percepción (lo sensible se asemeja a sí mismo en un proceso indistinto que elimina la diferencia de intensidad que posibilita la sensación y deja a lo sensible sin más razón suficiente que la que pueda encontrar en lo inteligible).

Virtual/Actual: El concepto de "virtualidad" utilizado por Deleuze procede en su esencia de Bergson. No se refiere a un tipo de realidad que sería más abstracto que lo "material", ni a una realidad ideal, irreal o posible. Lo virtual no se opone a lo real (como sí se opone lo posible), *es* real, sólo que de un modo diferente a lo actual. Lo posible y lo real tienen un mismo concepto (según mostró Kant en una argumentación inolvidable), pero no así lo actual y lo virtual. Lo posible se "realiza"

(si es el caso), lo virtual se actualiza. Las intensidades y las relaciones, los términos y los acontecimientos, los bloques de espacio-tiempo, tienen una realidad virtual. Eso no significa que se anulen en el proceso de diferenciación o de actualización: lo virtual no termina donde empieza lo actual, sino que ambos coexisten en un régimen de contacto aberrante sin comunicación lógica ni sensible. Todo objeto tiene dos mitades incomposibles: su mitad virtual y su mitad actual (y esto vale también para todo individuo y todo sujeto). Y es en el lado virtual donde encontramos todas las facetas sub-representativas, a-subjetivas y pre-individuales del "campo problemático de la diferencia" del pensamiento deleuziano: las multiplicidades, los devenires concebidos de forma sustantiva; ya no la oposición (incluso dialéctica) de lo uno y lo múltiple, sino lo múltiple como realidad sustantiva que da cuenta de la unidad; no ya la oposición entre el ser y el devenir, sino los devenires que se dividen en sí mismos sin cambiar de naturaleza. No ya lo sustantivo, lo subjetivo o lo individual, sino lo dividual.

Bibliografía

I. Obras de Deleuze (y abreviaturas usadas).

— *Empirismo y Subjetividad*, 1953 — *ES*
(trad. cast. Ed. Granica)

— *Nietzsche y la filosofía*, 1962 — *NF*
(trad. cast. Ed. Anagrama)

— *La filosofía crítica de Kant*, 1963 — *K*
(trad. cast. Ed. Labor)

— *Proust y los signos*, 1964 — *PS*
(trad. cast. de la edición aumentada de 1970, Ed. Anagrama)

— *Nietzsche*, 1965 — *N*
(trad. cast. Ed. Labor)

— *El Bergsonismo*, 1966 — *B**
(trad. cast. Ed. Cátedra).

— *Presentación de Sacher-Masoch*, 1967 *SM*
(trad. cast. Ed. Taurus)
— *Spinoza y el problema de la expresión*, 1968 *SPE*
(trad. cast. Ed. Muchnick)
— *Diferencia y Repetición, 1969* *DR**
(Trad. cast. Ed. Júcar)
— *Lógica del sentido*, 1969 *LS*
(trad. cast. Ed. Barral)
— *Spinoza*, 1970; edición corregida y aumentada en *Spinoza. Filosofía práctica*, 1981. *S**
(trad. cast. de la primera, Ed. Labor; de la segunda, Tusquets).
— *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, 1981. *BLS**
— *Cine-1: la imagen-movimiento*, 1983 *C-1**
(trad. cast. Ed. Paidós)
— *Cine-2: la imagen-tiempo*, 1985 *C-2**
(trad. cast. Ed. Paidós)
— *Foucault*, 1986 *F**
(trad. cast. Ed. Paidós)
— *Pericles y Verdi*, 1988
— *El Pliegue*, 1988 *P**

En colaboración con F. Guattari:

— *El Anti-Edipo*, 1972 *AE*
(trad. cast. Ed. Barral)
— *Kafka. Por una literatura menor*, 1975 (trad. cast. Ed. Era) *KLM**
— *Rizoma. Introducción*, 1976
(trad. cast. Ed. Pre-textos), retomado en:

— *Mil Mesetas*, 1980 *MP**
(trad. cast. Ed. Pre-textos)

En colaboración con Claire Parnet:

— *Díalogos*, 1977 *D**
(trad. cast. Ed. Pre-textos)

En colaboración con Carmelo Bene:

— *Superposiciones (Un manifeste du moins)*, 1979 *MM**

II. Bibliografía general

APEL, K.O. (1972-73): *Transformación de la filosofía* (trad. cast. Ed. Taurus).

ARISTOTELES, —*Metafísica* (ed. trilingüe, Gredos)
—*Categorías* (Ed. Gredos).

CLASTRES, P. (1980): *Ensayos de Antropología política* (trad. cast. Ed. Gedisa).

Derrida, J. (1967): "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas" (trad. cast. Ed. Anagrama).

DESCOMBES, V. (1979): *Lo mismo y lo otro* (trad. cast. Ed. Cátedra)

FOUCAULT, M. (1963): *El nacimiento de la clínica* (trad. cast Siglo XXI).
(1975): *Vigilar y castigar* (trad. cast. Siglo XXI).
(1976): *La voluntad de saber* (trad. cast. Siglo XXI).
(1984[1]): *El uso de los placeres* (trad. cast. Siglo XXI)
(1984[2]) *El cuidado de sí* (trad. cast. Siglo XXI)

HABERMAS, J. (1968): *Conocimiento e interés* (trad. cast. Ed. Taurus).

HEIDEGGER M (1957); *Identidad y diferencia* (trad. cast. Ed. Anthropos)

(1954): "Superación de la metafísica", Pfullingen.
(1962): *Die Kehre*, Pfullingen.

HUME, D. —*Tratado sobre la naturaleza humana* (Ed. de Félix Duque en Editora Nacional).

JARAUTA, F. (1979): *La filosofía y su otro*, Valencia.

KLOSSOWSKI, P. (1963): *Tan funesto deseo* (trad. cast. Ed. Taurus)
(1969): *Nietzsche y el círculo vicioso* (trad. cast. Seix-Barral).

LACAN, J. (1966): *Escritos* (trad. cast. Ed. Siglo XXI).

LARUELLE, F. (1987): *Las filosofías de la diferencia*, París.

LEVI-STRAUSS, C. (1961): *Antropología estructural* (trad. cast. Eudeba).

LORENZ, K. (1963): *La agresión* (trad. cast. Ed. Siglo XXI).

LYOTARD, J. F. (1971): *Discurso, figura*, París.
(1973[1]): *Derivas a partir de Marx y Freud*, Madrid.
(1973[2]): *Dispositivos pulsionales*, París.
(1974): *Economía libidinal*, París.

MARTINEZ, F. J. (1986): *Ontología y diferencia*, Madrid.

NIETZSCHE, F. —*La genealogía de la moral* (ed. de A. Sánchez Pascual en Ed. Alianza)
—*Fragmentos póstumos*.

PEIRCE, CH. S. (1931-35): *Collected Papers*, Cambridge (M.).

SPINOZA, B. —*Etica* (ed. de Vidal Peña en Editora Nacional)
—*Tratado Teológico-político*, Salamanca.

THORPE, W. H. (1974): *Naturaleza animal y naturaleza humana* (trad. cast. Ed. Alianza).

TINBERGEN, N. (1972): *Estudios de Etología* (trad. cast. Ed. Alianza).

---

* Los títulos que aparecen con asterisco se citan siempre por la edición original.

SERIE HISTORIA DE LA FILOSOFIA

JOSE LUIS PARDO es Doctor en Filosofía y autor de las obras: *Transversales. Texto sobre los Textos* (Barcelona, 1978), *La Metafísica. Preguntas sin respuesta y problemas sin solución* (Barcelona, 1989) y *La Banalidad* (Barcelona, 1989); ha colaborado en publicaciones como "*El viejo topo*", "*Revista de Occidente*", "*Los cuadernos del Norte*" o "*Letra internacional*".

En DELEUZE: VIOLENTAR EL PENSAMIENTO se pasa revista a una obra que plantea un problema crucial en la actual coyuntura filosófica: pensar aquello que determina al pensamiento a pensar, le fuerza bajo cuya impronta se gestan los conceptos y que la filosofía ha tendido a remitir a una exterioridad puramente empírica o al abismo sin fondo de lo irracional. En Deleuze, ésta tarea sólo se cumple subvirtiendo enteramente el panorama de la representación (metafísica o crítica) y alcanzando el punto en el que la diferencia atraviesa en un mismo movimiento al ser y a los entes. Y esta destrucción radical de la imagen del pensamiento permite a la filosofía recorrer todos sus márgenes y pensar en los límites estéticos, ontológicos, éticos y políticos del pensamiento, convertido de ese modo en experimentación

cincel